

عَلَيْكَ سَائِلِي الْأَصْلَ وَالْعَيْنَ كَمَا فِي

Handwritten signature: *Handwritten signature*

یعنی خلاصہ اردو ترجمہ

مع العلم بالأصول

منترجمہ و موقوفہ

جناب مطایع مستقول و منقول حاوی فروع و ممولین الحجاج والزائرین
حافظ و قاری مولوی فیاض حسین صاحب مکتبہ فیضیہ عربیہ کالج میٹر شہر
حسب فرمائش

عالمی اخبار، فخر الحاج والذرائع حاجی خواجہ شریف حسین صاحب

هذه نسخة من كتاب تاريخ الدولة العثمانية

ثبت فی جلد ۱

بازار

سراج المبین فی تاریخ امیر المومنین

وہ نایاب گوہر اور وہ بے بہا خزانہ جو کہ مومنین کی نظروں سے پوشیدہ تھا اور جس کو پڑھ کر مومنین مسرور ہوتے ہیں وہ اب چھپ کر تیار ہو گیا ہے۔ جس میں مولائے مومنین جناب یعسوب الدین امام المقتدین امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کے صحیح حالات و درج ہیں یہ کتاب جناب خان بہادر سید اولاد حیدر صاحب فوق لیکر آسمی کی تصنیف کردہ ہے۔ جو کہ دلائی سفید کاغذ پر چھپوائی گئی ہے جس کی لکھائی چھپائی ویدہ زیب ہے جو کہ اس کتاب کی قیمت اس سے قبل چار روپیہ تھی صرف اسی وجہ سے کہ مومنین آسانی خرید سکیں اب اسکی قیمت صرف تین روپیہ کر دی گئی ہے علاوہ محصولہ اک، مومنین کو چاہیے کہ جلد از جلد درخواست خریداری بھیجیں ورنہ کتاب ختم ہو جانے پر مایوس ہوتا پڑے گا۔

بحر المصاب

اس کتاب میں فضائل و مصائب جناب آئمہ معصومین صلوٰۃ اللہ علیہم اجمعین درج ہیں ہر ایک روایت نہایت سبکی و دلخراشی کی گئی ہے مصنف مرحوم نے ہر ایک روایت وضاحت کے ساتھ دو دو اور تین تین طریقے سے لکھی ہے اور کوئی زوائد ضعیف امیں درج نہیں ہے۔ ہر واقعہ مستندانہ طور سے لکھا گیا ہے یہ کتاب عرصہ سے مفقود تھی جو کہ صرف ایک مرتبہ طبع ہوئی تھی یہ کتاب تمام شیعیان و محبان البیت خاص و اکبرین کے دل کو چھوئی گئی ہے اپنی شان میں بے مثل کتاب ہے اور صحیح روایتوں کا لاشاں ذخیرہ ہے جسکی قیمت صرف دو روپیہ رہی گئی ہے علاوہ محصولہ اک۔

علیہا ان تلقی الاصول وعلیکم بالفروء

الحمد للہ کہ ورین ایام میمنت قوام رسالہ مقبول
المستعمل

مرات العُقُول

یعنی

خلاصہ درویش

مَعَالِمُ الْأَصُول

مُنَاجَاةً
عالمینا بعلی القابٹس الوعظین، علامہ، قاری خاں حاجی مخدوم غیاث الدین
صاحب قید کربلائی، کیرانوی، امام جماعت، صدر مدرس مقبلیہ عربی کالج برائے
طلبائے عام

حسب فرمائش
عالمینا بفتح الحاج والذو الرحمن حاجی خواجہ شریف حسین صاحب کربلائی
باتھام میجر کاظم بک ڈپو رجسٹرڈ

جید برقی پریس دہلی میں طبع کرایا

تقریظ

جناب مستطاب راس الفقہار المجتہدین الذی اصنا رائدہ الدینین
اساس المتأخرین من اعلام المتکلمین المتأہلین بحکم الماتہ البصیرۃ شمس العلماء
جناب مولانا و مقتدرانا السید نجم الحسن صاحب مجتہد العصر والزمان لازالت
شمس ايام افاضاتہ ساطعہ و انما رسالت افادۃ طالعتہ :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمین والصلوٰۃ علی رسولہ و علی آلہ الطاہرین
کتاب معالم الاصول کا اردو ترجمہ جو جناب تقدس مآب فاضل نبیل حاج الحرمین
جناب حافظ مولوی فیاض حسین صاحب دام محالیہ مدرس اعلیٰ منصبیہ کالج میرٹھ
نے تحریر فرمایا ہے میرے پاس پہونچا فوس ہی کہ بسبب ضعف بصارت کے اسکا پورا
مطالعہ ممکن نہ ہوا لیکن جو مقامات میں نے دیکھے ترجمہ کو بہت پسند کیا عبارت سلیس اولیٰ
مطالب کا عنوان لطیف ہے بہر حال کتاب بہت مفید ہے خداوند عالم طلاب کو اس کی
استفادہ کی توفیق کرامت فرمائے، انجم الحسن عفی عنہ، بقلمہ ۳۰ شوال المحرم ۱۳۴۹ھ

التماس و معذرت مترجم

حضرات ناظرین کی خدمت اقدس میں گزارش ہے کہ بحیفہ نے ترجمہ ہذا میں اس امر کا
محاط رکھا ہے کہ جن جن مقامات میں صاحب معالم الاصول رحمہ اللہ نے چند دلائل یا
جوابات ارقام فرمائے ہیں ان میں سے عمدہ اور چیدہ دلائل و جوابات انتخاب کر کے یہ ترجمہ

تحریر کیا ہے۔ البتہ اوائل بحث اوامروں اور ای میں تو قریب قریب جملہ دلائل وجوہات کو لکھا
ہو تاکہ عموماً حضرات طلب کو نفع تام حاصل ہو باقی دیگر مباحث میں صرف دو دو دلائل
یا جو بات پر اکتفاء کی ہے پس ہر وقت مطالعہ یہ ضرور ملاحظہ فرمایا جائے کہ کون کون
دلائل وجوہات کا انتخاب عمل میں آیا ہے نیز جو بات وغیرہ میں نجیف نے اپنی گنتی کا لحاظ
رکھا ہے اصل کتاب کی گنتی کا لحاظ نہیں رکھا ہے۔ نیز اکثر مقامات میں اشد بغرض توضیح
مطلب اصل کتاب سے زائد بڑھائی گئی ہیں اگر ان میں کوئی نقص و کمی پائیں تو اصلاح
فرما کر حقیر کو دعائے خیر سے یاد فرمائیں۔ نیز ترجمہ میں لفظی ترجمہ کا لحاظ نہیں کیا گیا بلکہ
مطلب کے ادا کرنے میں خلاصہ اور محاورہ کا خیال رکھا گیا ہے اس لیے کہ مباحث علمیہ کو
حقیقتاً روز زبان میں ادا کرنا نہایت ہی دشوار اور مشکل کام ہے تاہم حتی الامکان توضیح
مطلب میں سعی طبع و کام لیا ہے اور حق یہ ہے کہ یہ جو کچھ ہوا ہے۔ بعون ربانی و توفیق
یزدانی ہوا ہے ورنہ سن آٹھ کہ سن دہم۔

پس اگر کسی جگہ ترجمہ یا ادائے مطلب میں کمی پائیں اصلاح فرما کر تشکر و امتنان کا موقع
عطا فرمائیں اور مقولہ مشہور و معروف الانسان مرکب من الخطاء والنسب
کو مرعی رکھیں والعذر عند کرام الناس مقبول والسلام علی اخواننا
المسلمین من الذین امنوا باللہ ورسولہ والذین امنوا باللہ ورسولہ والذین امنوا باللہ ورسولہ
اللہ علیہ وسلم

حررہ عبد المذنب اکئیب اقل الجلاج والذوار فیاض حسین عفی اللہ عن جرأئہ
یوم لا ینفع فیہ مال ولا بنون الا من اتی اللہ بقلب سلیم صدر مدرس مدرسہ
منصیبہ واقع شہر میرٹھ صفر المظفر ۱۳۴۹ھ ہجری روزاربعین مظلوم کربلا علیہ
وآبائہ وایمنائہ الاف تحیتہ والثناء

من یومنا ہذا الی یوم الجزاء

سوانح عمری صاحب الاصول طاب ثراه

آپ کا اسم مبارک شیخ جمال الدین ابو منصور حسن ابن زین الدین ابن علی ابن احمد شہید ثانی ہے۔ جیل عامل جمعی کے باشندے تھے آپ کی ولادت ۹۵۹ھ میں ماہ رمضان کے آخر عشرہ میں ہوئی ابتدائی تعلیم اپنے والد ماجد سے حاصل کی اُس کے بعد آپ کے والد ۹۶۵ھ میں اور بعض کہتے ہیں کہ ۹۶۵ھ میں شہید ہو گئے۔ ابتدائی عمر ہی اور آپ کو تحصیل علم کا شوق اس قدر بڑھا ہوا تھا کہ والد کی وفات حسرت آیات سی اگرچہ مایوسی تھی۔ لیکن بھجوائے۔

بالائے سرش زہو شمشدی یتاقت ستارہ لمبندی

آپ اپنے تحصیل علم کے مقابلہ میں والد ماجد کے انتقال پر طراں و سبت کم حصہ لیا اور سید محمد ابن علی ابن ابوالحسن عالی صاحب مدارک اپنے بھائی کیساتھ مولانا احمد اردبیلی اور مولانا عبد اللہ میردی اور سید علی ابن حسن وغیرہ کے پاس جو اُس زمانہ کے فاضل متبحر و عالم ماہر تھے نہایت سمرگرمی اور تیز روی کے ساتھ تحصیل علم میں مشغول رہے اور آغاز شباب تک آپ تحصیل علم سے فراغت حاصل کر چکے۔ اور آپ کی قابلیت کا شہرہ دور و نزدیک پھیلنے لگا اور دور دور سے لوگ ملنے کے لیے اور مسائل کے حل کر سکیں گے۔

تھوڑے ہی عرصہ میں آپ اس قدر مشہور ہوئے کہ بادشاہان تک آپ کو بلائے کے متقاضی ہوئے اگرچہ آپ کے والد ماجد کو بادشاہ زمانہ نے پوجہ تبحر علمی مذاہب اہلسنت و اشاعت شری وغیرہ شہید کر دیا تھا اور آپ اسی وجہ سے خائف و ترساں تھے لیکن آپ اپنا طرز عمل ایسا رکھا جسکی وجہ سے بادشاہوں نے آپ کو ناامنی شروع کیا۔ چنانچہ اُس زمانہ کے بادشاہ کے یہاں آپ کو باریابی حاصل ہوئی اور آپ متہتم تعلیم اور بادشاہ کے وزیر و امانت مقرر ہوئے آپ بڑے عالم و فاضل و کامل و متبحر عابد و زاہد۔ متقی و پرہیزگار جلیل القدر عظیم الشان

اپنی زمانہ کے لوگوں میں سفر و تفتہ خصوصاً علم فقہ، علم حدیث، علم رجال، علم اصول فقہ
 میں وجد و دوران تھے۔ شاعری میں آپ کو مدح و ثناء حاصل تھا۔ آپ کا ایک دیوان جو آپ کے
 شاگرد شیخ نجیب الدین علی ابن اجمان کی العالی جمع کیا ہے۔ لیکن اس زمانہ میں پایا ہے۔
 آپ کے اخلاق حمیدہ و عادات پسندیدہ میں سب سے زیادہ ایثار ہے۔ شیعوں اور سنیوں کے
 بہت خبر گراں رہتے تھے۔ ایک حکایت آپ کے متعلق مشہور ہے کہ ایک دن جب
 آپ بادشاہ کے دربار میں تناول طعام میں مصروف تھے ایک شخص نہایت خراب
 حالت میں آیا۔ اور آپ کی طرف گھور گھور کر دیکھو لگا۔ آپ فوراً اُس کو اپنے پاس بلالیا
 اور اپنے ساتھ کھانا کھلایا۔ اور اُس کو شکم سیر کر کے اور فاضل کھانا اُس کے ہمراہ کر دیا
 تاکہ اہل خانہ کا بھی انتظام ہو جائے۔ اس کے علاوہ آپ نہایت رحم دل۔ اور
 کریم النفس تھے۔ آپ کے زمانہ میں بادشاہ نے سزا جہانی صرف اُن کے لئے کی جو
 سے چھوڑ دی اگر بادشاہ کسی پر جرم نہ کرتا تھا اُس کو خود ادا کرتے تھے۔
 اُنھوں نے بہت سی کتابیں اور رسائل تصنیف کئے ہیں جن میں افسوس ہے
 کہ اکثر ناتمام ہیں۔ از ان جملہ کتاب منتقى الجمان فی الاحادیث الصحیح والحسان
 ہے۔ اس میں سے ایک حصہ کتاب العبادات تحریر فرمایا ہے جو ناتمام ہے۔
 کتاب معالم الدین و ملاذ المجتہدین جو جنس میں صرف ایک مقدمہ اصول میں اور کچھ
 حصہ کتاب طہارت میں لکھا جو ناتمام ہے۔ کتاب مساک الحج ہے۔ رسالہ اثناعشریہ
 صلواتہ میں تحریر فرمایا ہے۔ اور جواب سائل وینہ مختلف ہیں کہ جو سید محمد ابن ضریر نے
 کئے تھے۔ اور نیز مختلف الشیعہ پر آپ نے ایک حاشیہ تحریر فرمایا ہے۔ نیز کتاب شکوۃ
 قول السدید فی تحقیق معنی الاجتهاد و التقليد ہے اور کتاب الاجازات علم رجال
 میں ہے اور رسالہ تقلیدیت کے منع ہونے میں تحریر فرمایا ہے۔ اور نیز یہ
 کتاب معالم الاصول ہے۔

فہرست مضامین کتاب ہذا

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۱۲	ویناچہ کتاب	۵۰	اصل (۱) صیفہ امر و وجوب میں حقیقت ہے۔
۱۳	(تمہید مشترکہ)	۵۰	اصل (۲) صیفہ اللہ وحدت ہی تکرار کا اظہار نہیں ہوتا۔
۱۴	مقدمات تہہ گانہ۔ فصل اول	۵۴	اصل (۳) صیفہ امر کی دلالت فور و تراخی پر نہیں ہے۔
۱۸	تعلیق علم اصول فقہ و اعتراضات - فصل دوم۔ ان علوم کا بیان جینکا علم حصہ سے پہلے حاصل کرنا ضروری ہے	۴۰	اصل (۴) امر مطلق مقدمہ سلبی کے وجوب کو متفقہ ہے اور مقدمہ شرطی کے وجوب کو متفقہ نہیں ہے۔
۱۹	فصل سوم موضوع و مقدمات و بادی بنی حصہ اول میں دو مطلب ہیں	۴۵	اصل (۵) امر یا نسی اپنی ضد کی بھی کو متفقہ نہیں ہے۔
۲۱	پہلا مطلب فقرہ بات الفاظ اور تین میں ایک شش ہے۔ تعلیم الفاظ و معانی	۷۹	اصل (۶) واجب بخیر کا بیان
۲۲	اصل (۱) حقیقت شرعیہ کا بیان	۷۹	اصل (۷) واجب موع کا بیان
۲۹	اصل (۲) لفظ مشترک کا ایک معنی سے استنباط	۸۴	اصل (۸) کسی شرط پر حکم کا سلق موزاد دلالت کرتا ہے کہ استقارہ شرط سے استقارہ حکم ہو۔
۳۹	اصل (۳) ایک لفظ کا حقیقی و مجازی معنی میں استعمال۔	۸۷	اصل (۹) تعلیق حکم کسی صفت پر یہ نہیں چاہتا کہ استقارہ صفت سے استقارہ حکم ہو جائے۔
۴۰	دوسرا مطلب میں دو بیان ہیں پہلا اریحان اور اعر کا بیان اس میں بارہ اصول ہیں	۸۹	اصل (۱۰) تقدیم بانائیتہ تاویل کی مابعد خلافت پر دلالت کرتی ہے

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۹۱	صل ۱۱، امر ضرر و طہ جائز نہیں جبکہ امر نیک شرط کا عالم ہو۔	۱۰۸	چاندرا اصول ہیں۔ مہسید مترجم۔
۹۵	صل ۱۲، نیک مدلول امرین جواز ہائے الاعم پر دلالت باقی نہیں رہتی۔	۱۰۹	صل ۱۱، لغت عرب میں عموم کیلئے مخصوص ہیں۔
۹۸	صل ۱۳، صیغہ ہی تحریم میں حقیقت ہو	۱۱۱	صل ۱۲، جمع صرف عموم کا فائدہ دیتی
۹۹	صل ۱۴، مطلوب نہیں سے لکھنا لا تفعل ہے	۱۱۲	صل ۱۳، جمع منکر عموم کا فائدہ نہیں دیتی
۱۰۰	صل ۱۵، صیغہ ہی حرمت دائمی پر دلالت کرتا ہے۔	۱۱۴	صل ۱۴، جو الفاظ خطاب مشابہہ کیلئے موضوع ہیں وہ ان لوگوں کو شامل نہیں ہیں جو زمانہ خطاب کے بعد میسر ہوں
۱۰۲	صل ۱۶، امر و نفی کا ایک ثبوت سے تعلق ہو سکتا ہے۔	۱۱۵	دوسری فصل مباحث تخصیص کا بیان۔ اس میں چار اصول ہیں
۱۰۴	صل ۱۷، صیغہ ہی بطلان اور فساد نہیں عند پر دلالت کرتی ہے،	۱۱۸	اصل ۱، انتہاء تخصیص کہاں تک ہو سکتی ہے۔
	حصہ دوم		اصل ۲، جس عام کی تخصیص کی جائے وہ باقی افراد میں مجاز ہے۔
	تیسرا مطلب عموم و خصوص کا بیان اس میں تین فصلیں ہیں	۱۲۱	اصل ۳، تخصیص عام اس وقت ہونے سے خارج نہیں کرتی
	پہلی فصل عموم کے بیان میں اوسمیر	۱۲۳	اصل ۴، قبل تحقیق تخصیص کے

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
	عام سے حکم کرنے میں جلدی کرنا جائز نہیں۔ تیسری فصل اس بیان میں کہ تخصیص کا تعلق کس سے ہوتا ہے۔ اور اس میں چار اصول اور ایک خاتمہ ہے۔		فائدہ الفاظ مطلق و مقید وغیرہ معانی کے بیان میں اصل (۱) مطلق و مقید کا بیان۔
۱۲۴	اصل (۱) مباحث استثنائے عام کے بعد جب ضمیر آئے اور عام کی بعض افسراد کی جانب راجع تو وہ عام کی تخصیص ہوگی۔	۱۲۴	اصل (۲) محل کا بیان اصل (۳) مبین کا بیان
۱۲۵	اصل (۳) عام کی تخصیص مفہم موافقت اور مخالفت سے جائز ہے۔	۱۲۵	حصہ سوم پانچواں مطلب اجماع کا بیان۔ اور اس میں پانچ اصول ہیں۔
۱۲۸	اصل (۴) قرآن کی تخصیص خبر واحد سے جائز ہے۔	۱۲۸	اصل (۱) اجماع کے معنی اور اس کے وقوع اور علم اور حجت کا بیان۔
۱۳۴	خاتمہ مطلب بنیاد عام و خاص کے بیان میں	۱۳۴	اصل (۲) مسئلہ غرق اجماع کے بارے میں
۱۳۶	چوتھا مطلب مطلق و مقید محل و مبین کا بیان اور انہیں تین اصول ہیں	۱۳۶	اصل (۳) دو مسئلوں میں عدم

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۱۵۴	جواز قصص کا بیان اصل (۴) تشریح و توضیح مسئلہ	۱۴۴	اصل (۵) - قاعدہ شناخت عدالت راوی -
۱۵۵	اختلاف قولین و حکم معلوم و غیر معلوم النسب	۱۴۵	اصل (۶) - مسئلہ جرح و قبول
۱۵۶	اصل (۵) - مسئلہ آیا خبر واحد سے اجماع ثابت ہوتا ہے،	۱۴۶	اصل (۷) - مسئلہ تعارض جرح و تعدیل -
۱۴۰	چھما مطلب اختیار کیا - اور اس میں دینی اصول اور ایک قیتمہ ہے -	۱۴۷	اصل (۸) - قائم لا متعلق فر و طریق روایت -
۱۵۷	اصل (۱) - خبر کے اقسام -	۱۴۸	اصل (۹) - مسئلہ نقل حدیث المنع -
۱۴۰	اصل (۲) - مسئلہ متعلق خبر واحد -	۱۴۹	اصل (۱۰) - مسئلہ ارسال حدیث -
۱۴۱	اصل (۳) - مسئلہ خبر واحد پر جو قدر اُن مفید علم سے خالی ہو عمل کرنا تنبیہ لازمی و ضروری ہے یا نہ -	۱۵۰	اقسام خبر واحد سائلو ال مطلب - نسخ کا بیان اور اس میں بین اصول میں
۱۴۲	اصل (۴) - خبر واحد پر عمل کرنے کی شرائط -	۱۵۱	اصل (۱) - نسخ کے معنی اصل (۲) - مسئلہ نسخ تلو

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
	وحدیث		اس میں سات اصول ہیں۔
۱۷۳	اصل (۳) مسئلہ آیا زیادتی مزید علیہ کے لئے نسخ ہے۔؟	۱۸۱	اصل (۱) حقیقت اجتناب و عدم قبول تجزی۔
	آحوال مطلب قیاس	۱۸۲	اصل (۲) شرائط اجتناب مطلق
	و استصحاب کا بیان۔ اور اشمیں تین اصول ہیں۔	۱۸۳	اصل (۳) مسئلہ تقویٰ و مجتہد و مضییب،
۱۷۵	اصل (۱) تحقیق قیاس اور اکی حجت اور اقسام کا ذکر	۱۸۴	اصل (۴) مسئلہ تقلید
۱۷۶	اصل (۲) مسئلہ تافیف		اصل (۵) آیا اصول دین تقلید جائز ہے یا نہ۔
۱۷۷	اصل (۳) استصحاب کا بیان۔	۱۸۵	اصل (۶) مسئلہ مقلد کو مجتہد کی تقلید کرتے ہیں۔ یہ معلوم کرنا کہ وہ شرائط اجتناب سے مستصف ہے یا نہیں۔
	نوازل مطلب اجتہاد	۱۸۶	اصل (۷) مسئلہ آیا مجتہد کو اپنے فتوے سابق اور حکم سابق پر بنا کر ناجائز ہے
	و تقلید کے بیان میں اور		

خاتمہ
تعاول و تریح کا بیان
♦ ♦ ♦

قرآن شریف

قرآن شریف تہ ترجمہ شیعہ المعروف بہ مستند ترجمہ والا جسکی لکھائی و لفریب چھپائی دیدہ زیب ہے، ٹیٹ روزمرہ کی اردو زبان میں اس قرآن شریف کا ترجمہ کیا گیا ہے۔ حقیقت یہ قرآن اپنی شان میں نرالا ہے۔ ہدیہ قسم اول بارہ روپیہ، قسم دوم نو روپیہ، تیسرا ترجمہ والا ایک روپیہ چار آنے (شہر) علاوہ محصول۔

رسالہ مستحباب الحج

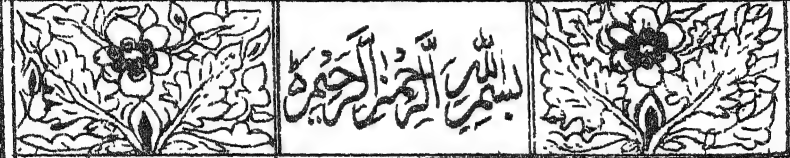
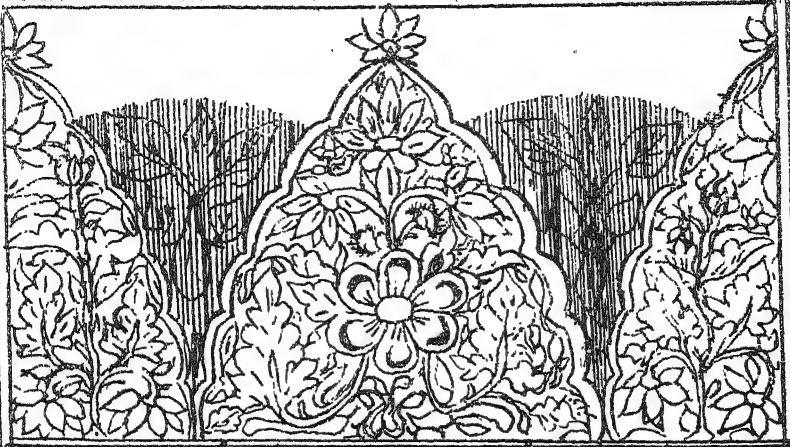
حاجیوں کے لئے یہ رسالہ رہنمائے کامل ہے، مصنفہ عالیجناب علی الاطلاق شمس الدین عظیمی علامہ، قاری، حاجی خواجہ فیاض حسین صاحب قبلہ کربلائی صدر مدرس مفسیہ عربی کالج لکھنؤ چھپائی نہایت اعلیٰ ہے قیمت صرف فی جلد ۸۰ علاوہ محصول، ڈاک

تھکنہ الزائرین

اس کتاب میں تمام مقامات مقدسہ یعنی نجف اشرف، کربلائے معلیٰ، کاظمین، سامرہ، شہرہ وغیرہ کی زیارت کے علاوہ اعمال و زیارت روز عاشورہ بھی درج کئے گئے۔ مصنفہ عالیجناب قبلہ و کعبہ مولانا مصلوٰی شیخ فرزند علی صاحب مدظلہ العالی جسکی لکھائی چھپائی نہایت اعلیٰ ہے۔ قیمت صرف نو آنے (۹۰) علاوہ محصول، ڈاک

گلِ شہرام

اس کتاب میں تمام حالات و واقعات حضرت محمد خلیفہ کو وصال کے ساتھ درج کئے گئے ہیں قیمت علاوہ محصول صرف چار آنے (۴۰) (ملنے کا پیسہ) مینجر کاظم بک ڈپو گندہ نالہ جلی



الحمد لله، المؤسس لمعالم الحق واليقين، المهد لأصول الاسلام والدين
المبين، المتقدس بكمال ذاته وصفاته عن مشابهة الخلق اجمعين،
والصلوة والسلام على رسول محمد سلالۃ النبیین، وخاتم المرسلین
الناسخ لشي يعته المظهرۃ لشرائع الاولین، المبعوث على كافة الناس
بالارشاد والهدایة والتلقین، من رب العالمین، وعلى آله الهدایة المهدیین،
الكرام البرة الغر الميامین المکمل عقول المسلمین والموحدين المحمدين لقلوب
المؤمنین الموقنین من يومنا هذا الى يوم الدين، **اَمَّا بَعْدُ**
فهذه خلاصة اردو ترجمہ کتاب معالم الاصول، کاسمی بمرات العقول بکواضعف العباد
المفتقر عفور به يوم التناو حاشی الحرمین الشرفین زائر ابو عبد الله الحسین حسین بن علی المدحی
نقیض حسین بن مرحوم قائم علی الیوبی الانصاری کبر الوزی غفر الله ذنوبهما وستر عیوبهما
حب استدعاء اظهار روحانی واجبار ایمانی طالبان مسلک علم و یقین و سالکان سنج دین
سین تحریر کیا جبکہ کتاب مستطاب معالم الاصول درجہ عالم الہ آباد یونیورسٹی کے طلباء کو

پڑھانے کا اتفاق ہوا اور مطالب علمیہ وغو امض حکمیہ کے سمجھنے میں ان طلب کو وقت و مشقت
 کا سامنا ہوا تو وقتاً فوقتاً انہوں نے اصرار کیا اور بار بار اظہار کیا کہ اگر اس کتاب کو مطالب
 علمیہ مشککہ کا اردو ترجمہ بطور خلاصہ ہو جائے تو نہ صرف طلب منصبیہ کے لیے بلکہ عام طلباء
 مدارس کے لیے آسانی اور مطالب دقیقہ کے حل کرنے اور سمجھنے میں سہولت حاصل ہو جائے
 خصوصاً طلبائے امتحانی کو سخت مضامین کے یاد کرنے میں کافی مدد ملے بنام علیہ حقیر سراپا
 تقصیر نے حسبہ للہ و فرمائے اللہ اس منزل سخت و دشوار میں قدم رکھا اور ترجمہ
 کے مراحل کو اردو زبان میں طے کرنا شروع کیا اور حتی الامکان مطالب علمیہ اصولیہ
 کو صاف اور سلیس اردو میں ادا کیا اور حسب ضرورت کتاب مستطاب قوانین الاصول
 و تہذیب الاصول وغیرہ کتب اصولیہ سے بھی مدد لیتا رہا بالآخر بامداد غیبی و تائید ربی
 تقریباً تین ماہ میں پیراجد و جہد خدمت ناچیز مرتب ہو کر ہدیہ ناظرین با تمکین ہوتی
 ہے کیا عجب ہے کہ یہ تحفہ جدید ایک ہدیہ مفید ثابت ہو اور اس کے مطالعہ سے شاد و
 مسرور ہوں خصوصاً وہ طلب اطیب جو اصولی اصطلاحات سے قطعاً بے خبر ہوتے ہیں
 اسکو بنظر اعزاز ملاحظہ فرمائیں تاہم حقیر نہایت خلوص سے اپنے عجز و قصور کا اعتراف کرتا
 ہوا امیدوار دعائے خیر ہے و ما توفیقی الا باللہ علیہ توکلت والیہ انیب
 تمہید و اصرار ہو کہ مصنف علام جناب مستطاب فاضل اجل مجتہد اکمل جناب شیخ جمال
 الدین ابی منصور حسن بن زین الدین بن علی بن احمد شہید ثانی آملی جمعی طیب اللہ سرہا
 و قدس سرہا نے اپنی کتاب معالم الاصول کو دو مقصد اور ایک خاتمہ پر منقسم فرمایا
 ہے مقصد اول میں فضیلت علم کو آیات قرآنی و احادیث نبوی سے ثابت کیا اور طلب علم
 و تصحیح قصد و اخلاص نیت اور وجوب عمل عالم و طالب علم کے لیے آیات و احادیث سے بخوبی
 روشن و مبہر بن فرمایا پھر طالبان علم فقہ کی فضیلت اور علم فقہ کی اشرقت و ضرورت
 کو بیان کیا مقصد دوم میں نو مطالب اصولیہ ضروریہ کو بڑی تند و مدرد و قدر و قدر

ابرام کے ساتھ نہایت استحکام و وضاحت سے بیان فرمایا جنکی جلالت شان سے علماء کا ملین و مجتہدین فقہین ہی خوب عارف ہیں یا وہ طلباء خوشہ چین عارف ہو سکتے ہیں جو خرم علم علماء موصوفین سے ذلہ ربانی کو موجب فخر جانتے ہیں غرض سب سے پہلے مصنف موصوف نے مقدمات ضروریہ کو تین فصول میں بیان فرمایا ہے جن کے ترجمے سے فقیر نے اپنی خلاصہ ہذا کی ابتداء کی ہے نیز بغرض سہولت و آسانی فصول سہ گانہ کے علاوہ اس ترجمہ کو تین حصص پر منقسم کیا ہے اور جملہ مطالب اور اصول میں سلسلہ دار اصل کتاب موصوف کا اتباع کہا ہے، وھو المستعان وعلیہم التکلون

مقدمات سہ گانہ فصل اول

تعریف علم اصول فقہ و اعتراضات

واضح ہو کہ لفظ اصول فقہ کے دو اعتبار ہیں (اول) علمیت (دوم) اضافت (۱) پس باعتبار علمیت اصول فقہ کی یہ تعریف ہے ھو العلم بالقواعد المجدلاتبساط الا حکام الشرعیۃ الفرعیۃ اس تعریف میں چھ چیزیں پہلا جز العلم جس پر جو جز ثنوی بھی کہتے ہیں اور باقی پانچ جز فصول احترازیہ ہیں پس قواعد کی قید سے علم جزئیات۔ اور محمد کی قید سے علم منطبق علم عربیہ وغیرہ خارج ہو گئے اسلئے کہ احکام تو ان سے مستنبط ہوتے ہیں لیکن یہ استنباط کے لیے مقرر نہیں کئے گئے ہیں احکام کی قید سے وہ قواعد خارج ہو گئے جن سے ماہیات وغیرہ کا استنباط ہوتا ہے شرعیۃ کی قید سے عقلیہ فقہ عمیۃ کی قید سے اصولیہ خارج ہو گئے (۲) باعتبار اضافت اسکو مصنف رحمہ تعذیر کیا ہے اصول فقہ کی یہ تعریف ہے۔

پہلا جز (اصول) جمع اصل کی ہے اصل لغت میں اُسکو کہتے ہیں جسپر کوئی شے مبنی اور موقوف ہو اور اصولین کی اصطلاح میں اصل کا اطلاق چار معنوں پر ہوتا ہے۔
 ظاہر و دلیل۔ قاعدہ استصحاب۔ مگر یہاں تعریف میں اصل کے لغوی ہی معنی مراد لینے
 اوتے ہیں تاکہ تعریف مذکور چلا دلہ فقہ کو اجمالاً مع اُن کے دیگر عوارضات و مباحث
 اجتہاد و تقلید و غیرہ کے سب کو عموماً شامل رہے۔

دوسرا جز فقہ ہے جسکے لغوی معنی فہم اور سمجھ کے ہیں اور اصطلاح میں فقہ کی
 یہ تعریف ہے **هو العلم بالاحکام الشرعية**۔ **الفرع عن الأصل**
 التفصیلتہ اس تعریف میں بھی چھہ جز ہیں۔

جز اول العلم جز ثنوی (جنس) ہے اور باقی پانچ جز فصول احراز یہ ہیں پس
 احکام کی قید سے (علم ذات) مثل ذات زید (علم صفات) مثل کرم و شجاعت زید
 (علم افعال) مثل خیانت و کتابت زید۔

اور ثنوی کی قید سے عقلیہ و لغویہ۔

اور ثنوی کی قید سے اصولیہ خارج ہو گئے۔

اور اولتھا کی قید سے خدائیتعالیٰ اور انبیاء اور ملائکہ کا علم خارج ہو گیا۔

اس لئے کہ اُن کے علوم میں اولہ کا تعلق نہیں ہوتا۔

اور تفصیلیہ کی قید سے مقلد کا علم خارج ہو گیا اس لئے کہ مقلد کو جو علم مائل فقہیہ

شرعیہ میں حاصل ہوتا ہے وہ علم اجمالی ہوتا ہے نہ تفصیلی مطلب یہ ہے کہ مقلد کو پہلے

علم حاصل ہوتا ہے کہ یہ معین حکم مفتی کا فتویٰ ہے پھر یہ علم ہوتا ہے کہ جو مفتی کا فتویٰ ہے

وہی اُس کے حق میں خدائیتعالیٰ کا حکم ہے پھر صاف طور پر جان لیتا ہے کہ یہ حکم معین

اُس کے حق میں خدائے تعالیٰ کا حکم ہے۔

پس مقلد کا ہر حکم میں جو اُس پر وارد ہوتا ہے یہی علم رآد رہتا ہے لہذا مقلد کا علم اجمالی

ہو انہ تفصیلی۔

واضح ہو کہ تعریف مذکور پر دو اعتراض وارد ہوتے ہیں۔

پہلا اعتراض

تعریف کی خوبی یہ ہے کہ جامع و مانع ہو اور یہ تعریف نہ جامع ہے اور نہ مانع اپنے
کہ اگر احکام سے بعض احکام کا علم مراد ہے تو یہ تعریف مانع نہیں رہتی۔ مقصد بھی اس
میں داخل ہو جاتا ہے۔ جبکہ بعض احکام کو اولہ تفصیلیہ سے جان لے۔ کیونکہ ہم متقدم
سے جاہل آدمی مراد نہیں لیتے بلکہ وہ عالم مراد لیتے ہیں جو اجتہاد کے مرتبہ پر تو فائز نہ ہو
لیکن بعض احکام کو اولہ تفصیلیہ سے جانتا ہو حالانکہ اصطلاح میں ایسے شخص
کو فقہ نہیں کہتے۔

اور اگر احکام سے کل احکام کا علم مراد ہے تو یہ تعریف جامع نہیں رہتی بہت سی فقیہ
اس سے خارج ہوئے جاتے ہیں کیونکہ اکثر فقہاء تمام مسائل فقہیہ کے عالم نہیں ہیں

دوسرا اعتراض

تعریف فقہ میں لفظ (علم) استعمال کیا گیا ہے حالانکہ فقہ اکثر و بیشتر ظنی ہے کیونکہ فقہ
کا دار و مدار قرآن و احادیث پر ہے قرآن ظنی اللہ لالہ اور حدیث ظنی فی السند ہے اور جبکی
بنار ظنی چیز و غیر ہوگی وہ خود بھی ظنی ہوگی پس ظنی کی تعریف میں لفظ (علم) کا استعمال
کرنا کیونکہ درست ہو سکتا ہے۔

۱۔ مجتہد و فقیہ کی تعریف نوین مطلب میں مذکور ہے ۲۔ مترجم۔

جواب اعتراض اول

متعلق احکام

پہلے ہم شق اول کو اختیار کر کے احکام سے بعض احکام کا علم مراد لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تعریف ضروریات ہی مقلد میں ہرگز داخل نہیں ہو سکتا۔ اگر ہم تجزی اجتہاد کو انکار کریں پھر تو ظاہر ہے کہ بعض احکام کا عالم مجتہد نہیں کہلا سکتا بلکہ بعض احکام کے جاننے والے سے مراد وہی مجتہد ہو گا جو کل احکام کو جانتا ہو۔ مقلد کو یہ بات کہاں حاصل ہو سکتی ہے اگرچہ کتنا ہی عالم ہو جائے۔

اور اگر ہم تجزی اجتہاد کے قائل ہوں تو بعض احکام کا اولہ تفصیلیہ سے جان لینا داخل فقہ ہے اس صورت میں اگر مقلد بھی تعریف مذکور میں داخل ہو جائے گا تو کچھ قیامت ہوگی اس لیے کہ بعض احکام کے جاننے والے کو بھی اس اصطلاح کی تباریہ فقہیہ کہہ سکتے ہیں گو دوسری راہ سے وہ مقلد ہی کہلائے۔

پھر دوسری شق کو اختیار کر کے کل احکام کا علم مراد لیتے ہیں جیسا کہ لفظ الامکام کی الف ولام سے عیاں ہے (یعنی جمع پر الف ولام کے آنے سے استغراق و عموم کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور کہتے ہیں کہ تعریف ضرور جامع ہے اور ہرگز کوئی فقہیہ اس سے خارج نہیں ہوتا اس لیے کہ جمیع احکام کے جاننے سے مراد یہ ہے کہ استعداد اور قابلیت فقہیہ کو بالقوة حاصل ہو کہ ضرورت کے وقت جس مسئلہ کو چاہے ماخذ سے معلوم کر کے فتویٰ دیکے بالفعل تفصیلی طور پر تمام علم کے مستحضر ہو نیکی ضرورت نہیں اور اس طرح کی حالت پر علم کا اطلاق عرفاً شائع اور مشہور ہے۔ مثلاً کہتے ہیں کہ فلان شخص کو علم نحو حاصل ہو گیا لیکن اس سے یہ غرض نہیں ہوتی کہ اسکو تمام علم نحو بالفعل حاضر ہے پس اگر فقہیہ کو تمام احکام فقہیہ بالفعل حاضر ہوں تو بھی وہ فقہیہ ضرور ہے۔

جواب اعتراض دوم

(متعلق ظن)

تعریف فقہ میں لفظ علم پر جو اعتراض کیا گیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ (علم) اپنے معنی اعم
یعنی ترجیح احدی الطرفین پر محمول ہے اور یہ بات اپنے مقام پر ثابت ہو کہ راجح پر علم و
ظن دونوں کا اطلاق ہوتا ہے پس اگر مانع نقیض نہیں ہے تو ظن ہے ورنہ علم ہے اور ظن
کے معنی میں لفظ علم کا استعمال شائع و مشہور ہے خصوصاً احکام شرعیہ میں کثرت استعمال
ہوتا ہے لہذا اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔

بعض حضرات نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ ظن طریق حکم میں ہے خود حکم
میں نہیں ہے پس طریق کا فنی ہونا حکم کے قطعی و یقینی ہونے کے متافی نہیں ہے۔

یہ جواب ہمارے نزدیک تو ضعیف ہو جبکہ ہم خطیہ مسلک اختیار کریں البتہ فرقہ منصوبہ
کے نزدیک یہ جواب درست و ٹھیک ہے جو قائل ہیں کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے چنانچہ
انشاء اللہ آئندہ بحث اجتہاد میں اس کا ذکر آئیگا

فصل

ان علوم کا بیان جن کا علم فقہ سے پہلے حاصل کرنا ضروری ہو
واضح ہو کہ بعض علوم کو بعض پر تقدم حاصل ہوتا ہے جسکو تقدم ہوتا ہے یا تو اس وجہ سے
کہ اس کا موضوع دیگر علوم پر تقدم ہے یا اس کی غایت و غرض تقدم ہے یا وہ دیگر علوم
کے مبادی پر مشتمل ہے ان اسباب کے علاوہ اور بھی تقدم کے اسباب ہیں جنکے ذکر کا یہ مقام
نہیں پس علم فقہ پر دیگر علوم کو باعتبار تیسرے سبب کے تقدم ہے اس لیے کہ علم
فقہ دیگر علوم کا محتاج ہے اور وہ علوم اسکے محتاج نہیں ہیں مثلاً (۱) علم کلام فقہ پر

مقدم ہے اسلئے کہ علم کلام میں معرفت نفس تکلیف اور مکلف سے بحث کیجاتی ہے اور علم فقہ میں کیفیت تکلیف سے بحث کی جاتی ہے۔

(۲) علم اصول فقہ فقہ پر مقدم ہے۔ اس لیے کہ یہ کیفیت بیان استدلال پر مشتمل ہے اور علم فقہ بدیہی نہیں ہے بلکہ نظری ہے اور استدلال کا محتاج ہے۔

(۳) منطق بھی اسی وجہ سے مقدم ہے۔ اسلئے کہ یہ علم صحت و فساد کے بیان کا متکفل ہے۔ (۴) علم نحو۔ علم صرف۔ علم لغت بھی فقہ پر مقدم ہیں اسلئے کہ فقہ کے مبادی قرآن و حدیث ہیں اور علم فقہ کا ان تینوں علوم کی جانب محتاج ہونا ظاہر ہے۔

غرض کہ علم فقہ کے حاصل کرنے سے پہلے علوم مذکورہ کا حاصل کرنا ضروری ہے اور یہاں کہ کتنی مقدار میں حاصل کرنا ضروری ہے اس کے بیان کا دوسرا محل ہے۔

فصل

موضوع و مقدمات و مبادی کا بیان

ہر علم میں دو امور کا ذکر ضروری ہے (۱) اُن امور کا ذکر جو غیر کو لاحق ہوتے ہیں پس یہ امور اُس علم کے سائل کہلاتے ہیں اور وہ غیر اس علم کا موضوع کہلاتا ہے۔

(۲) وہ مقدمات جن پر اُس علم میں استدلال موقوف ہو اور تصورات موضوع اور اجزاء و جزئیات موضوع ان سب کا مجموعہ اُس علم کے مبادی کہلاتے ہیں پس علم فقہ میں چونکہ احکام تکلیفی اور احکام وضعی سے بحث ہوتی ہے اور یہ احکام افعال مکلفین کو عارض و لاحق ہوتے ہیں لہذا افعال مکلفین اقتضا و تخیر کے راہ سے علم فقہ کا موضوع ہوئے۔

اور قرآن و حدیث و اجماع جن پر استدلال موقوف ہے اور تصورات یعنی معرفت موضوع مثل نماز کے اور معرفت اجزاء و جزئیات۔ تکبیر۔ قیام۔ رکوع۔ سجود وغیرہ کا

اور معرفت چیزیات موضوع مثل نماز جمعہ مستأز عیدین نماز طواف نماز
کسوف و خسوف وغیرہ کے یہ علم فقہ کے مبادی ہوتے۔
اور وہ مطالب جزئیہ جن پر علم فقہ میں استدلال کی جاتی ہے وہ مسائل
فقہ ہوتے۔

۱۱۔ احکام تکلیفی جن کو شارع نے بندوں کے لیے بطریق اقتضایا تخییر مقرر فرما
پانچ ہیں۔

اقتضایا سے مراد طلب فعل یا طلب ترک فعل ہے جس سے چار حکم یہ آمد ہوتے ہیں
و واجب۔ مذکور۔ مستأمر۔ مکروہ۔ تخییر میں یہ طلب نہیں ہوتی اُس
سے مراد مباح ہے

احکام وضعی جن میں شارع کی طرف سے طلب یا تخییر تو نہیں ہوتی لیکن مقرر
کے ہوئے شارع ہی کے ہیں وہ بھی پانچ ہیں (صحیح و بطلان در بشرط)
جیسے نماز کے صحیح ہونے میں نماز کی جگہ کا مباح ہونا بشرط (۴۷) سبب جیسو چوری
زنا کاری شراب خواری وغیرہ شرعی حد جاری کرنے کے سبب ہیں۔

مانع جیسے سفر یا بیماری وجوب صوم کی مانع ہے یا کفر صحت عبادت کا مانع ہے
واللہ اعلم ۱۲ مترجم



مطلب اول مختصر سب الفاظ اور تین اصل مشتمل ہے تقسیم لفظ و معانی

(۲) لفظ (معنی) دونوں ایک ہوں۔ اگر نفس تصور ان کا کثیرین پر صادق آنے کو مانع ہو۔ (تو وہ جزئی ہے) اور مانع نہ ہو (تو کلی ہے)

پھر (کلی) اگر اپنی تمام افراد میں سادہ صادق آئے (تو وہ متواظی ہے) اور سادہ صادق نہ آئے بلکہ زیادتی و کمی کا تفاوت ہو (تو وہ شلک ہے)۔

(۳) لفظ (معنی) اگر کثیر ہوں۔ تو وہ متیانہ ہیں۔ خواہ معانی متعلقہ ہوں
مثلاً ذات و صفت کے جیسے سیف و صارم کہ سیف کی دلالت ذات پر ہے اور صارم کی دلالت قاطع و بران پر ہے۔

یا منفصلہ ہوں مثل سواد و میاض کے۔

(۴) اور اگر الفاظ کثیر ہوں اور معنی ایک (تو مترادف ہیں) مثل مطر و غیث
اسد و لیث کے۔

(۵) اور اگر معانی کثیر ہوں اور لفظ ایک ہو پس اگر بوضع واحد ہو یعنی وضع کی تعیین
تقدم کی دتاخر کی راہ سے ہو مثل عین کے کہ تعاقب اوضاع معلوم نہیں تو (شیک ہے)
اور اگر ایک وضع اور ایک معنی سے مختص ہو پھر دوسرے معنی میں بغیر غلبہ کے مستعمل
ہو تو اول کو حقیقت اور ثانی کو مجاز کہتے ہیں مثل اسد کے حیوان مقترس۔ اور مرد

تشیع کے لیے اور اگر دوسرے معنی کے استعمال میں فتنہ ہو جائے اور کسی مناسبت کیساتھ استعمال ہو تو متفقہ کی لغوی ہوش داریہ کے یا مستقول شرعی ہے۔ مثل صلوات کے یا مستقول عرفی ہے مثل اصطلاح نحوی کے۔ اور اگر کوئی مناسبت نہ ہو تو مشکل ہے مثل انطباع کے کہ پہلے نہر کے لیے وضع کیا گیا اور پھر یا کسی مناسبت کے آدمی کا نام رکھ دیا گیا۔

اصل (۱)

حقیقت شرعیہ کا بیان

حقیقت لغویہ اور حقیقت عرفیہ کے ثابت ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے البتہ حقیقت شرعیہ کے ثبوت میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ ثابتہ ہو اور بعض کہتے ہیں کہ ثابت نہیں استدلال سے پہلے محل نزاع کی توضیح ضروری ہے اس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے کہ ذیل کے الفاظ جو اہل شرع یعنی متشرعین کی زبان پر جاری اور موجودہ معانی میں اب حقائق ہو گئے ہیں یہ الفاظ اپنے اصلی لغوی معنی کے خلاف استعمال ہو رہے ہیں مثلاً (۱) صلوات کے معنی اصلی لغت میں دعا کے تھے اور اب افعال مخصوصہ اور ارکان مخصوصہ کے ہیں اسی طرح دیگر الفاظ مثلاً (۲) لفظ زکوٰۃ کے اصلی معنی لغت میں (عمو) کے تھے اور اب مخصوص مال سے مخصوص مقدار کے نکلنے اور ادا کر کے زکوٰۃ کہتے ہیں

(۳) لفظ حج کے معنی اصلی لغت میں مطلق قصد کے تھے اور اب افعال مخصوصہ کو مقام معینہ میں ادا کرنے کے قصد کو حج کہتے ہیں۔ غرض اس میں تو کوئی اختلاف و نزاع نہیں البتہ اختلاف و نزاع اس امر میں ہے کہ آیا یہ استعمال بوضع شارع ہے یا اہل شرع و متشرعین اگر شارع نے ان الفاظ کو ان معانی کے لیے وضع کیا اور

بلا قرینہ ان الفاظ کو ان معانی میں استعمال کیا تو بالضروریہ حقائق شرعیہ کہلائیں گے،

اور اگر متشرعین کی زبان پر ان الفاظ نے ان معانی میں غلبہ پایا اور شارع نے محض اس غلبہ کی وجہ سے بذریعہ قرآن مجازی طور پر استعمال کیا تو یہ حقائق عرفیہ ہوں گے نہ کہ شرعیہ۔ بہر حال اس اختلاف کا فائدہ اس وقت ظاہر ہوگا کہ جب یہ الفاظ بالکسی قرینہ کے شارع کے کلام میں واقع ہوں گے، پس اگر حقیقت شرعیہ ثابت ہوگی تو حقائق شرعیہ کہلائیں گے۔ اور اگر حقیقت شرعیہ ثابت نہ ہو بلکہ صرف حقیقت لغویہ ہی ہو تو یہ الفاظ حقائق لغویہ کہلائیں گے اور تہا شرعیہ ہوں گے۔ اگر کلام متشرعین میں ان الفاظ کا استعمال ہوگا تو بلا کسی اختلاف کے یہ حقائق شرعیہ پر محمول ہوں گے اور متشرعین کا استعمال تابع شرع سمجھا جائیگا۔

دلیل ثبوت حقیقت شرعیہ

ہم یقین کرتے ہیں کہ لفظ صلاۃ رکعات و افعال و اقوال و ہنیت مخصوصہ کا نام ہے اور لفظ ترکواۃ مال مخصوصہ میں سے مقدار مخصوصہ کے ادا کرنے کا نام ہے۔

اور لفظ صوم اساک مخصوص کا نام ہے،

اور لفظ حج قصد مخصوص کا نام ہے۔

اور یہ بھی یقین ہے کہ جب یہ الفاظ بولے جاتے ہیں تو فوراً ہی معانی سمجھ میں آتے ہیں اور فوراً ہی معنی سمجھ میں آنا علامت حقیقت ہے نیز یہ ظاہر ہے کہ فوراً ان معانی کا سمجھ میں آنا شارع کی ہی تصرف سے ہو سکتا ہے، بلا تصرف شارع ممکن لہذا یہی علامت حقیقت ہے،

اعتراض و دلیل مذکور پر

ان جدید معانی میں الفاظ مذکورہ کے استعمال سے یہ لازم نہیں آتا کہ حقائق شرعیہ ہو جائیں، بلکہ ممکن ہے کہ مجازات ہوں

پہلا جواب دیا گیا

اگر ان الفاظ کے مجاز ہونے سے آپ کا یہ مطلب ہے کہ شارع نے لغوی معنی کو مناسبت سے ان الفاظ کو ان معانی میں استعمال کیا اور اہل لغت ان معانی کو جانتے بھی نہ تھے۔ پہر یہ معانی مشہور ہو گئے اور بلا قرینہ کے سمجھ میں آنے لگے اور یہی معنی حقیقت شرعیہ کے ہیں (تو مدعی ثابت)

اور اگر مجاز ہونے سے آپ کا یہ مطلب ہے کہ اہل لغت نے ان جدید معانی میں الفاظ مذکورہ کو استعمال کیا اور شارع نے اہل لغت کا اتباع کیا تو یہ بالکل خلاف ظاہر ہے۔ اس لئے کہ یہ جدید معانی تو بعد میں پیدا ہوئے ہیں اہل لغت ان کو جانتے بھی نہ تھے استعمال کرنا کیسا اور لفظ کا کسی معنی میں استعمال کرنا قرع اس کے جاننے کی ہے،

دوسرا جواب دیا گیا

جب یہ الفاظ بولے جاتے ہیں تو فوراً یہی معنی بلا کسی قرینہ کے سمجھ میں آتے ہیں اگر مجازات لغویہ ہوتے تو بلا کسی قرینہ کے ہرگز سمجھ میں نہ آتے

تردید دلیل مذکور مع تردید ہر دو جوابات

۱، تردید اصل دلیل۔ آپ کا یہ دعویٰ رکھنا الفاظ سے اطلاق کے وقت فوراً ہی معنی جدید شرعیہ سمجھ میں آتے ہیں اور یہ علامت حقیقت ہی اگر اس راہ سے ہے کہ شارع اطلاق کرتے ہیں تو یہ معانی سمجھ میں آتے ہیں تو یہ درست نہیں۔ اس لئے کہ یہی تو دعویٰ تھا اور پھر یہ ہی دلیل بھی ہو گئی اور یہ معیار اور علی المطلوب سے جو قطعاً ممنوع ہے مثلاً یہ تو آپ کا دعویٰ ہے: "حقیقت وہ ہے جو کلام شارع میں واقع ہو" اور یہ دلیل ہے: "جو اطلاق شارع ہی سمجھ میں آوے وہ حقیقت ہے" پس دعویٰ اور دلیل میں کچھ فرق نہوا۔ دوا ایک ہی ہو گئے اور یہ جائز نہیں اور اگر دعوائے مذکورہ اس راہ سے ہے کہ اہل شرع ان الفاظ کو بولتے ہیں تو یہ معانی سمجھ میں آتے ہیں اور یہ علامت حقیقت ہے پس اس سے تو حقائق عرفیہ ہونا ثابت ہوتا ہے، نہ حقائق شرعیہ (۲، تردید جواب اول۔ آپ کا یہ قول "یہی معنی حقیقت شرعیہ کے ہیں" ممنوع ہے۔ اس لئے کہ مشہور ہونا اور بلا قرینہ کے سمجھ میں آنا عرف اہل شرع ہی میں تو ہے نہ اطلاق شارع میں پس یہ حقیقت عرفیہ ہوئی، نہ شرعیہ۔ (۳، تردید جواب دوم وہی ہے جو تردید اصل دلیل میں مذکور ہوئی اس لئے کہ بلا قرینہ کے فوراً سمجھ میں آنا اہل شرع ہی کی طرف سے نہ کہ شارع کی طرف سے۔

دلیل اول ناقصین

الفاظ مذکور کا معانی جدید کی جانب نفل کرنا اگر شارع کی طرف سے ثابت ہوتا تو شارع اپنے زمانہ کے موجودہ مخاطبین کو ضرور سمجھاتے اس لئے کہ وہ لوگ ان معانی کے سمجھنے کے مکلف تھے، اور کوئی شک نہیں کہ سمجھنا شرط تکلیف ہے اور جب

شارع سمجھاتے تو اس سمجھانے کی خبر نقل ہو کر ہم تک ہی پہنچتی۔ کیونکہ جیسے وہ مکلف تھے ویسے ہی ہم بھی مکلف ہیں اور شارع کا نقل کرنا یا اتارنا سے پہلے یا بعد اسے اتار کا تو وجود ہی نہیں ورنہ یہ اختلافات و جھگڑا ہی نہوتا۔ احاد و مفید علم یقیناً ہمیں پس شارع کا نقل کرنا اور سمجھانا ثابت نہیں۔

دلیل دوم ناہین

اگر الفاظ مذکورہ حقائق شرعیہ ہوں گے تو عربی نہ ہونگے۔ اسلئے کہ جو الفاظ ہیں زبان کے ہوتے ہیں مخصوص اُن کی دلالت بحسب وضع اسی زبان میں ہی ہوتی ہے اور جب یہ الفاظ بالفرض بوضع شارع حقائق شرعیہ ہوئے اور حقائق لغویہ نہ ہوئے تو ظاہر ہے کہ پھر انکو عرب نے بھی ان معانی شرعیہ کے لئے وضع نہیں کیا پس اس لحاظ سے یہ الفاظ عربی نہ ہوں گے۔ اسلئے کہ وضع اول شذائیر بن قحطان اگر ان الفاظ کو معنی مذکورہ کے لئے وضع کرتا تو عربی ہوتی اور شارع نے انکو شارع ہونے کی حیثیت سے وضع کیا ہے عرب ہونے کی حیثیت سے وضع نہیں کیا ہے، اس سے لازم آتا ہے کہ قرآن بھی عربی نہ ہو۔ کیونکہ یہ سب الفاظ قرآن میں موجود ہیں۔ اور جس کا بعض حصہ عربی نہ ہو گا۔ اسکا کل حصہ عربی نہ ہو گا۔ حالانکہ حق تعالیٰ فرماتا ہے: ﴿فَاَنْزَلْنَاهَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ﴾

جواب دلیل اول

شارع نے اپنے زمانہ کے مخاطبین کو سمجھایا۔ اور ہم تک بھی اسکا سلسلہ پہنچا لیکن چونکہ طرح سمجھایا یعنی بار بار ان الفاظ کو معانی مذکورہ میں استعمال کر کے بتایا لہذا یہ تصریح کر کے نہیں بتایا کہ یہ لفظ اس معنی کے لئے اور وہ لفظ اس معنی کے لئے

وضع کیا گیا ہے، کیونکہ جو سچے الفاظ کو بھی نہیں جانتے۔ انکو اس نصرت سے کوئی سمجھایا جاسکتا ہے۔ پس اگر سمجھانے اور نقل کرنے سے مراد آپ کی طریق مذکور ہے تو یہ ضرور ظہور میں آیا لہذا آپ کی دلیل کا ایک حصہ باطل اور غلط ہوا اور اگر سمجھانے اور نقل کرنے سے مراد آپ کی یہ ہے کہ شائع نصرت کر کے بتاتے کہ یہ لفظ اس معنی کے لئے اور وہ لفظ اس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ تو یہ ناممکن ہے اس لئے کہ ابتدائی تعلیم مثلاً ربچوں کی، اس طرح نہیں ہوتی لہذا آپ کی دلیل کا دوسرا حصہ بھی باطل و غلط ہوا۔

جواب دلیل دوم

الفاظ مذکورہ کا عربی ہونا ممنوع ہے۔ اور کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہ عربی نہ ہو حالانکہ شائع نے ان کو معانی مذکورہ میں حقائق شرعیہ قرار دیا ہے اور لغوی معنوں میں مجازات لغویہ قرار دیا ہے اور جو مجازات جدیدہ حادث ہوتے ہیں وہ سب عربی ہی ہوتے ہیں، اگرچہ عرب ایک ایک کر کے انکی نصرت نہ کرے۔ لیکن بطور کلیات کے عرب نے انکی انواع کو ضرور بخوبی یاد کیا ہے۔ چنانچہ مشہور ہے کہ مجازات کی وضع نوعی اور حقائق کی وضع شخصی ہوتی ہے، اور علی سبیل التمثیل ہم تمام قرآن کے عربی ہونے کو منع کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ تمیز انا الزناہ، کی سورہ کی جات پھرتی ہے تمام قرآن کی جانب نہیں پھرتی اور ایک سورہ اور ایک آیت کو بھی قرآن کہہ سکتے ہیں،

اعتراض

سورہ اور آیت قرآن کا جزو ہے اور جزیر کل کا نام صادق نہیں آسکتا۔

جواب

جز پر کل کا نام وہاں صادق نہیں آسکتا جہاں جز دکل کے ساتھ مفہوم آسم میں
 شریک نہ ہو جیسے لفظ (عشرۃ) ہے کہ یہ مخصوص اکائیوں کے مجموعہ کا نام ہے۔ پس یہ
 لفظ عشرۃ اپنی اکائیوں میں سے کسی پر صادق نہیں آسکتا۔
 بخلاف لفظ (هائے پانی) کے کہ یہ ایک جسم بسیط بار و بالطبع کا نام ہے پس لفظ
 ایک مجموعہ (میاں) بہت سے پانیوں پر اور تھوڑے تھوڑے پانی پر بھی صادق آتا ہے۔
 اسی طرح لفظ (قرآن) ہے کہ مجموعہ کو بھی قرآن کہتے ہیں اور سورہ اور آیت
 کو بھی قرآن کہہ سکتے ہیں نیز قرآن مشترک لفظی ہے (مثل لفظ عین) کے جوہر
 سے معنوں کے لیے وضع کیا گیا ہے اسی طرح لفظ قرآن ہے کہ مجموعہ کے لیے بھی وضع
 کیا گیا ہے اور سورہ اور آیت کے لیے بھی وضع کیا گیا ہے۔ اس کے بعد واضح ہو گیا
 کہ ثبوت اور تافین دونوں کی دلیلین ضعیف و کمزور ہیں۔

ہماری تحقیق اور فیصلہ یہی

کہ الفاظ مذکورہ کا اپنے معانی لغویہ کے لیے وضع ہونا اور ان میں حقائق ہونا تو
 ثابت ہے اس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے باقی شارع کا صرف استفادہ حال معلوم
 ہے کہ اُس نے ان الفاظ کو ان معانی میں استعمال تو ضرور کیا لیکن یہ استعمال آیا
 بطریق نقل کیا۔ یا اُس کے زمانہ میں غلبہ پاکر یہ الفاظ معانی مذکورہ میں مشہور ہو گئے
 اور بغیر قرینہ کے فائدہ دینے لگے یہ معلوم نہیں ہے + ہو سکتا ہے کہ اس وقت
 مطلب و مراد کے سمجھنے اور سمجھانے میں قرآن حالیہ و مقالہ موجود ہوں۔
 پس ہر کو افادہ ان پر ان معانی کے مطلقاً و ثوق نہیں اور بغیر اس کو مدعی ثابت نہیں ہو

لہذا ہمارے نزدیک منافقین کے مذہب کو ترجیح ہے اگرچہ جو دلیلیں انہوں نے بیان کی ہیں وہ ثبوتین کی دلیل سے ضعف و کمزوری میں ملتی جلتی ہیں۔

اصل (۲)

لفظ مشترک کا ایک معانی سوزائد معانی میں استعمال

حق یہ ہے کہ عربی زبان بلکہ ہر زبان میں اشتراک ضرور واقع ہے (یعنی ایک لفظ کے چند معنی ہو سکتے ہیں) کچھ لوگوں نے اسکو محال بتلایا ہے جو قابل التفات نہیں۔ پھر جو لوگ وقوع اشتراک کے قائل ہیں انہوں نے ایک معنی سوزائد اس کے استعمال میں اختلاف کیا جبکہ مختلف معانی کا ایک ارادہ میں جمع کرنا اور استعمال کرنا ممکن ہو جیسا کہ لفظ قرر کا استعمال طہر و حیض میں پس

(۱) ایک قوم نے اسکو مطلقاً جائز کیا۔ یعنی واحد و تشبیہ و جمع سب جگہ میں جائز کیا۔

(۲) دوسری قوم نے سب جگہ میں مطلقاً ناجائز کیا۔

(۳) تیسری جماعت تفصیل کی قائل ہوئی یعنی تشبیہ اور جمع میں تو جائز کیا اور مفرد میں منع کیا۔

دلم چوتھی جماعت نے نفی میں جائز کیا۔ اور اثبات میں منع کیا۔

پھر مذہب اول مجوزین میں اختلاف ہوا۔

(۱) ایک قوم نے بطریق حقیقت کہا

اور ان میں سے بعض نے یہ اضافہ کیا کہ جب لفظ قرآن سے خالی ہو تو جمع معنی میں ظاہر یعنی حقیقت ہے پس اس لفظ کا جمع معنی میں حل کرنا واجب ہے اور باقی لوگوں نے بطریق مجاز کہا ہے۔

۳
۴
اقو سے ہمارے نزدیک مطلقاً جائز ہے لیکن مفرد میں مجاز اور تشبیہ و جمع میں حقیقت

پس ہمارے اس دعوے کے تین جز ہیں (جز اولیٰ) مطلقاً جوازِ جز و دوم) مفرد میں مجازِ جز و سوم) تنقیح و جمع میں حقیقت ہے ہر ایک کی دلیل ذیل میں مذکور ہوتی ہے۔

جز اول مطلقاً جواز کی دلیل

میں وہی ہمارا جواب ہے جسکو ہم آئندہ انجمن کی رو سے بیان کریں گے۔

جز دوم مفرد میں مجاز ہو چکی دلیل

جب لفظ بولا جاتا ہے تو اس کے معنی کیساتھ وحدت کا بھی تباہ ہوتا ہے پس چند معنوں میں اسکا استعمال کرنا اس بات کو چاہتا ہے کہ قید وحدت کا اعتبار اس لفظ سے دور کر دیا جائے اور جب قید وحدت کا اعتبار اس سے دور کر دیا گیا تو لفظ طلاق موضوع لہ میں مستقل ہو کر مجاز ہو گا اور ہر مجاز میں قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے پس اس میں قرینہ علاقہ کل و جز کا سمجھا جائیگا۔

مختصر عرض

مفرد کے بارے میں یہ نزاع ہے کہ ایک لفظ کے دو سنی جدا جدا ہوں اور دونوں میں وہ لفظ اس طرح استعمال کیا جائے کہ ایک ہی وقت اور ایک ہی اطلاق میں مثلاً هذا وذائق (یہ اور وہ) دو کو معنی مراد ہوں اور مدار حکم و شعلی اثبات و نفی دونوں ہوں جیسا کہ کل افراد میں ہوتا ہے پس اس میں مجاز ہونا ثابت کیجئے اور علاقہ کل و جز وہ کہلئے اور یہ محل نزاع نہیں ہے کہ ایک لفظ کے معنی ایک مجموعہ مرکب ہو اور اہل عقیدین اس مجموعہ مرکب کا جز ہو جیسا کہ آپ نے معنی

مع قید وحدت کو اختیار کیا ہے اور ہرکو بطور کل مجموعی تجویز کیا ہے اور بالعرض اگر ہم یہی تسلیم کر لیں کہ محل نزاع مجموعہ مرکب ہی ہے تو پھر ہم یہ کہیں گے کہ ہر جزئی کی یہ شان نہیں ہوتی کہ اس کا اطلاق کل پر ہو سکے بلکہ یہ بات تو اس کل میں ہوتی ہے کہ جس میں ایسی ترکیب حقیقی ہو کہ صرف اجزائے معدوم ہونے سے کل معدوم ہو جائے مثلاً انسان ایک مجموعہ اور کل ہے اور رقبۃ یعنی گردن ہر ترکیب حقیقی کا جزو ہے پس گردن کے معدوم ہونے سے انسان معدوم ہو جاتا ہے۔

غرض اس میں تو یہ بات پیدا ہو سکتی ہے کہ جز کے فوت ہونے سے کل فوت ہو جائے بخلاف ناخن اور انگلی کے کہ ان کے کٹنے اور فوت ہونے سے انسان فوت نہیں ہو سکتا پس اس صورت میں بھی مجاز اور علاقہ کل و جز کا ثابت نہیں ہوتا اس لئے کہ معنی مع قید وحدت میں یہ بات نہیں جو انسان اور رقبۃ میں ہے اس لئے کہ یہ مرکب حقیقی ہے اور ترکیب معنی مع قید وحدت مرکب اعتباری ہے،

جواب اعتراض مذکور

علاقہ کل و جز سے ہماری یہ مراد نہیں ہے کہ لفظ احد العینین کے لئے موضوع تقاضا اور دو موضوعوں کے مجموعہ میں مستقل ہوا تاکہ (من باب اطلاق لفظ موضوع للجز و ارادة الكل) ہو جائے اور جزو کے معدوم ہونے سے کل کے معدوم ہونے کی شرط مذکور دی گئی جائے اور جو اعتراض کیا گیا ہے وہ وارد ہو سکے۔

بلکہ مراد یہ ہے کہ لفظ جبکہ ہر معنی میں مع قید وحدت حقیقت ہے، پس اس کا چند معانی میں استعمال کرنا اس بات کو چاہتا ہے کہ قید وحدت (اس لفظ سے دور کر دی جائے) جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں، اور جب قید وحدت دور کی گئی اور لفظ باقی موضوع لہ سے محض ہوا تو من باب اطلاق لفظ موضوع للکل

حادۃ الجوزہ ہو گیا۔ اور اس میں راۓ شمار جزئیے استقارک کی شرط کا کچھ دخل نہیں ہے پس مجاز اور قرینہ محاذ علاقہ کل و جز ثابت ہو گیا اور کوئی شکال باقی نہیں رہا و هو المطلوب۔

دلیل جزو مثنیہ و جمع میں حقیقت ہی

مثنیہ و جمع دونوں ایسے مفرد کی قوت میں ہیں جو بذریعہ حرف عطف کے مکرر ہوتا جاتا ہے جیسے زید و زید و زید مکرر لفظ ہونے کے بجائے مثنیہ میں ایک لفظ زید آن اور جمع میں ایک لفظ زید و مفردات کی قوت میں قرار دے گئے اور بظاہر ان میں لفظوں کے متفق ہونے کا اعتبار ہی معنوی متفق ہونیکانوی نہیں ہے، اور بعض کا لفظ سخی سے تعبیر کر کے معنوں کو بھی متفق کہنا خلاف ہی پس جس طرح کہ مذکورہ بالا مفردات کا بذریعہ عطف کے علیحدہ علیحدہ استعمال بطریق حقیقت ہے اسی طرح مثنیہ و جمع (جو مفردات متعاطفہ کے حکم میں ہیں) استعمال بطریق حقیقت ہی

دلیل مذہب دوم

اگر لفظ مشترک کا استعمال مثلاً دو معنوں میں ہو گا تو ظاہر ہے کہ بطریق حقیقت ہو گا کیونکہ فرض یہی ہے کہ ہماری کے لئے موضوع ہے اور ہر ایک میں اسکا استعمال بطریق حقیقت ہے اور جب استعمال بطریق حقیقت ہو گا تو لازم آتا ہے کہ جب ایک معنی کا مخصوص ارادہ کیا جائے۔ تو اسی معنی کا مخصوص ارادہ نہ کیا جائے اور یہ محال ہے

توضیح مطلب

مثلاً لفظ مشترک کے اگر دو معنی ہونگے تو تین سمجھے جائیں گے (۱) ہذا وحدہ (۲) و ہذا وحدہ (۳) و ہما معا اور فرض یہ ہے کہ ہمیں معانی میں اسکا استعمال حقیقت ہے، پس اگر کوئی شخص مثلاً (رہا معا) کا ارادہ کرتا ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ (رہنا وحدہ و ہذا وحدہ) کا منفرداً ارادہ نہیں کرتا ہے اور جب (رہنا وحدہ و ہذا وحدہ) کا ارادہ کرتا ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ (رہا معا) کا ارادہ نہیں کرتا ہے پس علی سبیل البیانیت منفرداً کے ارادہ سے مجموعہ کا اور مجموعہ کے ارادہ سے منفرداً کا ارادہ نہ کوئی ظاہر ہوتا ہے اور یہ محال ہے۔

جواب دلیل مذکور

یہ نزاع لفظی ہے اور اصل میں علیحدہ علیحدہ منفرداً و مجموعاً دونوں معنوں کا نفس مفہوم اور مدلول عام مراد ہے ہر ایک کا باقی رہنا ضروری نہیں ہے (بیش برین نیست) یہ بات پیدا ہوگی کہ مشترک کے دو مفہوم ہیں منفرداً و مجموعاً اور جب مجموعاً میں استعمال کیا جائے گا تو منفرداً کا استعمال نہ سمجھا جائیگا مگر ضحکہ اس صورت میں تسمیہ کی بحث پیدا ہوگی کہ آیا اس طرح کے استعمال کا نام بھی مشترک ہے یا نہ۔ اصل استعمال کے باطل ہونے میں بحث نہ ہوگی اور یہ ایک بے سود بات ہے۔

دلیل مذہب سوم

مثبتہ و جمع تقدیر استعد ہیں پس انکا مدلول و مفہوم بھی متعدد ہوگا بخلاف منفرد کے کہ اس میں تعدد نہیں ہے۔

اسکا جواب کسی نے یہ دیا

کہ تشبیہ اور جمع میں اُس معنی کا تعدد ہوتا ہے جو مفرد سے حاصل ہوتا ہے پس اگر مفرد
تعدد کا فائدہ دیتا ہے تو تشبیہ اور جمع بھی تعدد کا فائدہ دیتے ہیں ورنہ نہیں اس
جواب کی خرابی ہماری اُس تقریر سے عیاں ہے جو ہم نے اپنی دلیل مذکورہ مفرد میں
اور غیر مفرد میں حقیقت میں بیان کی ہے حق یہ ہے کہ اس دلیل سے اتنی بات ثابت
ہوئی کہ یہ استعمال مفرد میں حقیقت نہیں۔ لیکن جبکہ تقریر مجاز یا جائز بھی
نہیں یہ امر گزشتہ ثابت نہیں

دلیل مذہب چہارم

نفی میں اشتراک جائز ہے کیونکہ نفی عموم کا فائدہ دیتی ہے اور اُس میں تعدد ہے
مخلاف اثبات کے کہ اس میں تعدد نہیں ہے۔

جواب دلیل مذکور

نفی اُسی معنی کی ہوتی ہے جو اثبات میں ہوتے ہیں پس اگر اثبات میں تعدد نہیں تو نفی
میں ہی تعدد کہاں سے آیا۔

دلائل مجوزین کے اپنے اپنی مذاہب پر

دلیل مذہب اول

لفظ مشترک دو یا چند معانی کے لیے وضع کیا گیا اور ان میں اُسکا استعمال ہوا وضع
کے وقت ان معانی میں کوئی قید و شرط نہ تھی نہ تو اس کے واحد ہونے کی قید تھی اور نہ تشبیہ
وجہ وغیرہ کی اُس کے ساتھ ہونے کی قید تھی غرض کوئی قید نہ تھی بلکہ وضع بطریق ماہیت

عامہ مطلقہ (الالبشر شئ) کے مرتبہ پر ہوئی ہیں یہ معنی انفراد عن الآخر اور اجتماع مع الآخر ہر حال میں متحقق ہوتے ہیں پس ثابت ہوا کہ لفظ ہر معنی میں حقیقت ہے۔

جواب دلیل مذکور

لفظ مفرد کا جب اطلاق ہوتا ہے تو اس سے (وحدت) کا تبادر ہوتا ہے اور تبادر علامت حقیقت ہے پس معنی موضوع کہ اس میں بشر بشر شئ ہے۔ ماہیت کا بشر بشر نہیں ہے اور مفرد کے علاوہ تشبیہ و جمع میں وہی حق ہو چکا ہم باقی میں بیان کر آئے ہیں۔

دلیل مذہب دوم

حق تعالیٰ فرماتا ہے العزیزان اللہ یجد لہ من فی السموات ومن فی الارض والشمس والقمر والہیوم والحبال والشجر والذواب وکثیر من الناس پس آدمیوں کو تو مسجد کہ نماز میں پریشانی نہ لگائے اور آدمیوں کے سوا دوسروں کا مسجد کہنا اُسکے خلاف ہے پس ایک لفظ مسجد کا اطلاق مختلف چند معانی میں ہوا اور سب میں حقیقت ہے اسی طرح آیہ مبارکہ ان اللہ و ملائکتہ یصلو علی النبیؐ ای یعنی خدا کی صلوٰۃ سے مراد تو مغفرت ہے اور ملائکہ کی صلوٰۃ سے استغفار ہے پس ایک لفظ صلوٰۃ کے دو مختلف معنی ہیں۔

جواب اول دلیل مذکور

مسجد سے مراد ہر جگہ ایک ہی معنی ہے اور وہ انتہا خضوع ہے اسی طرح صلوٰۃ سے مراد ہر جگہ ایک ہی معنی ہے اور وہ اظہار شرف ہے ولو مجازاً ہو۔

جواب دوم

پہلی آیت میں ایک فعل مقدر ہو سکتا ہے گویا آیت اس طرح ہے و یسجد لہ
 اکثر من الناس اور دوسری آیت میں خبر مقدر ہو سکتی ہے گویا آیت اس طرح ہے
 ان اللہ یصلی و ملائکة یصلون۔

وہ لوگ آیتوں میں فعل کا مقدر اور محدود فاعل ماننا اس وجہ سے جائز ہے کہ فعل مخوف
 کے مثل و دوسرا فعل موجود ہے اور اُس سے مشابہ ہے اور اس پر دلالت کرتا ہے چنانچہ اس پر
 شاعر کا یہ قول شاہد ہے سہن بعا عندنا وانت بعا عندک راض والوای
 مختلف یہ شعر اصل میں یوں تھا نحن بعا عندنا راضون۔ اس بار پر لفظ
 سجدہ اور لفظ صلوة مکرر اور مقدر ہوئے اور مقدر ملحوظ کے حکم میں ہوتا ہے پس متنی
 ہر لفظ کے جدا جدا ہونے اور یہ بالاتفاق جائز ہے۔

جواب سویم

لفظ مشترک کا استعمال اگرچہ چند معنی میں ثابت ہی ہو جائے لیکن اس سے حقیقت ہونا
 ثابت نہیں ہو سکتا بلکہ جائز ہے کہ مجاز ہو جیسا کہ ہم الغار قید وحدت کے موقع پر ثابت
 بھی کر چکے ہیں اگرچہ مجاز خلاف اصل ہے اور اگر حقیقت ہونا ہی تسلیم کر لیا جائے تو جمیع
 معانی کے ارادہ کرنے میں قرینہ بھی موجود اور ظاہر ہوتا ہے قرینہ نہ ہونے کی صورتیں
 اُس کے ظہور پر کوئی دلالت ہے جیسا کہ آپکا دعویٰ ہے

اصل (۳)

ایک لفظ کا حقیقی اور مجازی معنوں میں استعمال

لفظ مشترک کے استعمال میں جس طرح اختلاف تھا اسی طرح حقیقی اور مجازی معنوں کے استعمال میں اختلاف ہے پس اس میں چند قول ہیں۔

(۱) ایک قوم نے حقیقی اور مجازی دونوں معنوں میں استعمال کو منع کیا۔

(۲) اور ایک قوم نے اسکو جائز کیا۔

پھر ان مجوزین میں اختلاف ہے۔

(۱) اکثر تو صرف مجاز کے قائل ہوئے

(۲) اور بعض حقیقت اور مجاز کے دونوں اعتبار سے قائل ہوئے۔

(۱) دلیل مالنہین

اگر لفظ کا استعمال دونوں معنوں میں جائز ہو گا تو اجتماع متافین لازم آئیگا ایسے کہ مجاز کی شرط یہ ہے کہ اُسکے نئے قرینہ ہو جو اصلی اور حقیقی معنی مراد لینے سے منع کر اسی بنا پر بعض اہل بیان نے کہا ہے کہ مجاز اور قرینہ دونوں آپس میں لازم اور ملزم ہوتے ہیں اور قرینہ حقیقت کا مخالف ہوتا ہے پس مجازی حقیقت کا مخالف ہو گا نا کہ لازم اور ملزم کا حکم کیسا رہے ورنہ محال لازم آئے گا نیز مجاز و کنایہ میں ان لوگوں نے یہی فرق رکھا ہے یعنی مجاز میں قرینہ حقیقت کا مخالف ہوتا ہے اور کنایہ میں یہ مخالف قرینہ نہیں ہوتا۔ پس جبکہ شکلم لفظ کو حقیقی و مجازی دونوں معنوں میں استعمال کر لیا تو حقیقی معنی کے ارادہ کرنے کی صورت میں مجازی معنی کا ارادہ نہیں کر سکتا ورنہ اجتماع متافین لازم آئیگا اور اسکا باطل ہونا ظاہر ہے۔

(۲) دلیل مجوزین

حقیقت کے ارادہ۔ اور مجاز کے ارادہ میں باہم کوئی مخالفت نہیں ہے۔ اور جب نہیں

کوئی منافات و مخالفت نہیں تو آدمی کے نزدیک دو ارادہ کیا بلکہ ہزار ارادوں اور
اُنکے اجتماع میں بھی کوئی منافات نہیں ہے

(۳) صرف مجاز ہونی کی دلیل

لفظ کا حقیقی اور مجازی دونوں معنوں میں اس طرح پر استعمال ہونا کہ حقیقی میں مجازی
معنی بھی داخل ہو جائے تو اس صورت میں بھی استعمال غیر ماضع کہ اولیٰ ہوگا کیونکہ
مجازی معنی پہلے تو موضوع کہ میں داخل نہ تھے اور اب داخل ہو گئے۔
پس اس طرح کے استعمال سے صرف مجاز ہونا ثابت ہوگا اور یہی مطلوب ہے

(۴) حقیقت اور مجاز دونوں اعتبار کی دلیل

مشترک لفظ حقیقت اور مجاز دونوں معنوں میں استعمال ہوتا ہے اور فرض یہ ہے کہ ایک
معنی میں حقیقت ہے اور دوسرے معنی میں مجاز ہے پس ان دونوں کا حکم استعمال
میں جدا جدا رہے گا۔

جواب دلیل اوّل مانعین

مانعین کی دلیل کی رد مجوزین کی دلیل سے عیاں ہے اور اُنکے بعد اخیر کی دونوں
دلیلیں بھی مانعین کی دلیل کے باطل ہونے سے باطل و ساقط ہو گئیں۔

مترجم اس لئے کہ مانعین نے اپنی دلیل میں دو معنوں کا ایک وقت میں استعمال لیا جس
سے اجتماع تنافین یقیناً لازم آتا ہے اور مجوزین اپنی دلیل میں دو معنوں کا ارادہ لیا
اس سے اجتماع تنافین لازم نہیں آسکتا پس اخیر کی دونوں دلیلیں اس وجہ سے باطل
ہوئیں کہ ان میں اجتماع تنافین لازم آتا ہے۔ محض مجاز ہونے کی رد میں ہم

اتنا اور اضافہ کرتے ہیں کہ اس میں تو محل نزاع سے خروج لازم آتا ہے کیونکہ محل نزاع یہ ہے کہ ایک لفظ دو معنوں میں اس طرح مستعمل ہو کہ مدار حکم اور متعلق اثبات و نفی ہر ایک معنی ہو (جیسا کہ بحث شترک میں مذکور ہوا) اور دلیل میں جو بیان کیا گیا ہے وہ ایسا تو ظاہر کرتا ہے کہ جو لفظ بطریق مذکور مجازی معنی میں مستعمل ہوتا ہے وہ معنی حقیقی اور مجازی اول دونوں کو شامل ہوتا ہے پس یہ تیسرے معنی ہو گئے اور اس میں کسی کو بھی بحث نہیں اسکا نام عموم مجاز اور مجموعہ اشتراک ہے (یعنی لفظ کا ایسے معنی حقیقی نام میں استعمال کرنا کہ جمیع معانی کو شتم ہو جائے مثلاً آہنی کہا (لا اضع قدمی فی دار فلان) اور قدم رکھنے سے مراد آپ (دخول) لین۔ پس یہ دخول پابریہ نہ کو شامل ہے کہ جو حقیقت ہے۔ اور جو تاہن کر جانے اور سوزی پر چڑھ کر جانے کو بھی شامل ہوا اور یہ دونوں مجاز ہیں اس میں کسی کو بھی اختلاف نہیں ہمارے نزدیک تحقیق اس مقام پر یہ ہے کہ یہاں دو اعتبار ہیں اعتبار اول اگر معنی حقیقی سے تمام موضوع لہ یہاں تک کہ وہ وحدت جو مفرد میں محفوظ ہوتی ہے وہ بھی مراد ہے تو مانع کا قول درست ہے ایسے کہ حقیقی معنی کے ساتھ مجازی معنی کا ارادہ کرنا دو درجہ سے منع ہے اول وحدت مذکورہ کا مجازی معنی کے مخالف ہونا۔ دوسرے مجازی معنی کے ساتھ قرینہ مخالف حقیقت کا لازم ہونا۔ (اعتبار دوم) اگر حقیقی معنی سے مدلول اور ایک مفہوم عام حقیقی مراد ہے بلا لحاظ اسکے کہ مفرد ہو یا مرکب ہو (جیسا کہ بحث اشتراک میں مانع کی دلیل کے جواب میں بیان کیا گیا ہے) تو جواز کا قول درست ہے اسلئے کہ جب حقیقی معنی سے مدلول اور ایک مفہوم عام حقیقی مراد ہوا جس میں قید وحدت وغیرہ کا بھی کوئی لحاظ نہیں کیا گیا ہے تو واقع میں یہ حقیقی معنی ہی نہ ہوئے بلکہ ایک طرح کے مجازی معنی ہوئے پس وہ تمام جو حقیقت کا مخالف تھا اور مجاز کو لازم تھا وہ بھی اس صورت میں اس حقیقی عام معنی

کا مخالف نہ ہوگا اور جب وہ مخالف نہ ہوگا تو ایسے حقیقی عام معنی کے ساتھ مجازی معنی کا ارادہ کرنا بھی جائز ہوگا۔

چونکہ مشترک کے استعمال میں یہی قریبہ مراد لیا گیا ہے جو حقیقی عام معنی کا مخالف نہیں ہوتا لہذا اس بحث میں بھی یہی مراد لیتا ظاہر ہے غالباً مانع نے بحث اشتراک میں اور اس بحث میں مذکورہ بالا اولیٰ اعتبار پر بناء کی ہے اس بناء پر اسکا کلام درست ہی لیکن یہ نزاع لفظی ہو جائے گی نیز اس سے حقیقت اور مجاز ہونے کا قول بھی ضعیف ہو گیا اس لیے کہ حقیقی معنی پورے پورے مراد نہیں لیے گئے بلکہ حقیقی معنی کا بعض حصہ مراد لیا گیا ہے جس سے لفظ کا مجاز ہونا بھی صاف ظاہر ہوتا ہے۔

مطلب دوم

اس میں دو ریکان ہیں

پہلا ریکان اوامر کا بیان

(اس میں پارہ اصول ہیں جو تفصیل وار بیان ہوتے ہیں)

اصل (۱)

صبغہ امر و وجوب میں حقیقت ہے

صبغہ فعل (اور جو اے ہم معنی ہوش لیقل دروید و صہ و نزال وغیرہ) میں جب قول ہیں۔

(۱) علی الاقویٰ لغت کی راہ سے وجوب میں حقیقت ہے فقط اور اس میں تمام اصولیوں کا اتفاق ہے۔

(۱۲) دوسرا قول ہے کہ حقیقت مذہب (سنن) میں ہے فقط۔

(۱۳) تیسرا قول ہے کہ حقیقت طلب میں ہو اور وہ وجوب و مذہب میں قدر مشترک ہے۔
(۱۴) سید مرتضیٰ آہ کا قول ہے کہ وجوب و مذہب میں مشترک لفظی لغوی ہے اور عرف شرع میں فقط وجوب میں ہی حقیقت ہے۔

(۱۵) پانچواں قول توقف کا ہے یعنی وجوب و مذہب میں سے کسی کے لیے معین نہیں کیا۔

(۱۶) چھٹا قول ہے کہ وجوب و مذہب و اباحت میں مشترک ہے۔

(۱۷) ساتواں قول ہے کہ وجوب و مذہب و اباحت میں قدر مشترک ہو اور وہ اذن ہے۔

(۱۸) آٹھواں قول ہے کہ وجوب و مذہب و اباحت و تنہید ان چار میں قدر مشترک ہے ان کے علاوہ اور بھی اقوال ہیں۔ جنکو انا ذہب کچھ کر ہم نے نقل کرنا بے فائدہ سمجھا۔

قول اول پر ہماری دلیل اول

ہم یقین کرتے ہیں کہ جب آقا اپنے غلام سے کہے کہ فلاں کام کر، اور غلام اُس کام کو نہ کرے تو غلام عاصی و نافرمان شمار کیا جاتا ہے اور عقلاً اُس کی مذمت کی جاتی ہے اور صرف نافرمانی پر اُس کی مذمت حسن اور اچھی سمجھی جاتی ہے یہی معنی وجوب کے ہیں اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ وجوب تو قرینہ سے سمجھا گیا نہ صبیحہ امر سے پس یہ جواب دیا جائیگا کہ گو قرینہ یہاں موجود ہے مگر اُس سے کام نہیں لیا گیا بلکہ امر سے وجوب کو وجدان اور ذوق نے معلوم کیا نیز اس کے ساتھ اگر قاعدہ مشہورہ (اصل عدم نقل) کو لایا جائے تو بے وقت مطلوب اور مقصود پورا ہو جاتا ہے۔

دلیل دوم

ابلیس سے ارشاد باری تعالیٰ ہے مَا مَنَعَكَ اَلَّا تَتَّبِعَ اِذَا مَرَّتْكَ اور یہ

استفہام معرض انکار و اعراض میں ہے پس اگر صیغہ امر اسجد و اکلام یا رتعا
 واذ قلنا للسلطان اسجد واکلام درالح میں وجوب کے لیے ہوتا تو
 یہ استفہام درست نہ ہوتا بلکہ شیطان خود یہ کہنا کہ بار الہا تو نے مجھ پر سجدہ کب واجب
 کیا تھا

دلیل سوم

حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنے کلام باغت نظام فلیخذ را الذین یخالفون عن امرک
 ان تصیہم فتنة او تصیہم عذاب الیم میں مخالفت امر پر تنہید فرمائی اور تنہید دلیل
 وجوب ہے پس ثابت ہوا کہ امر وجوب کے لیے ہے۔

اعتراض

آئین مذکورہ سے مخالفت امر پر حذر ثابت ہوتا ہے وجوب ثابت نہیں ہوتا ہاں اگر یہ
 فرض کیا جائے کہ امر وجوب کے لیے ہے تو ثابت ہو سکتا ہے حالانکہ اس میں ہی جھگڑا ہے

جواب

آیہ مذکورہ سے وجوب ہی ثابت ہوتا ہے ورنہ عذاب سے بچنا سنت یا مباح ہوگا۔ اور یہ
 ایک فضول بات ہے کہ عذاب سے بچنا سنت یا مباح ہو نیز عذاب سے بچنے کا کوئی مقتضی
 ہونا چاہئے ورنہ حذر عیب ہوگا۔ اور عذاب کا مقتضی اور باعث واجب کی ہی مخالفت
 ہو سکتی ہے سنت کی مخالفت نہیں ہو سکتی لہذا ثابت ہوا کہ امر وجوب کے لیے ہے۔

اعتراض

استدلال کا مطلب تو یہ ہے کہ مخالفت امر سے ترک مامور یہ مراد ہوا اور آیت مذکورہ سے یہ بات نہیں نکلتی بلکہ یہ نکلتی ہے کہ امر مثلاً وجوب یا مذہب کے لیے ہے اُس کے خلاف حمل کرنے سے حذر کرنا چاہئے۔

جواب

مخالفت سے جو متبادر ہوتا ہے وہ ماقرمانی کہنا اور مامور بہ کا نہ بجالانا ہے اسی واسطے مخالفت کا تعدیہ (عن) سے فرمایا ہے اور اغراض کے معنی لیے گئے ہیں اور جو معنی معترض بیان کرتا ہے وہ غیر متبادر اور فہم سے بعید اور دور ہیں جو بلا دلیل قابل قبول نہیں ہو سکتا۔

اعتراض

آیہ مذکورہ بیخالفون عن امر کا مطلق ہے ایک امر کا بجالانا مثال کے لیے کافی ہے۔ پس جمیع اوامر کے وجوب کو متقنی نہیں حالانکہ مدعی یہ ہے کہ جمیع اوامر میں وجوب کا فائدہ حاصل ہو۔

جواب

(عن ۱ امر) میں اضافت مصدری ہے جو عدم عہد کی حالت میں عموم کے لیے ہوتی ہے جیسے ضرب ذیہ و اکل عمر اگر کوئی ضرب خاص اور اکل خاص مخاطب اور تکلم کے درمیان معین نہ ہو تو ہر طرح کی ضرب اور ہر قسم کی اکل کو شامل ہے اور اسکی عام ہونے کی علامت جو از استنار ہے مثلاً آیت مذکورہ میں کہہ سکتے ہیں فلیحذرن من الذین بیخالفون عن امرہ الا وہم الفلانی اس کے علاوہ مطلوب کے ثابت ہونے میں مطلق ہونا بھی کافی ہے کیونکہ امر اگر وجوب کے علاوہ کسی دوسرے معنی میں حقیقت

ہوتا تو مطلق امر کی مخالفت پر مذمت و تہدید و وعید سن نہ ہوتی۔

دلیل چہارم

قول حق تعالیٰ و اذا قیل لهم ارکعوا لایکون میں مخالفت امر پر مذمت فرمائی ہے اگر امر وجوب کے لیے نہ ہوتا تو مذمت درست نہ ہوتی۔

اعترض

پہلے یہ کہ مذمت ترک رکوع پر نہیں بلکہ تکذیب رسل پر ہے دلیل اس پر آیہ قرآنی و یل یومئذ للمکذبین ہے دوسرے یہ کہ صیغہ امر نے وجوب کا فائدہ قرینہ سے دیا ہے۔

جواب دیا گیا

(پہلے یہ کہ)

مکذبین یا تو وہی کفار لوگ تھے جنہوں نے امر کے بعد رکوع نہیں کیا یا دوسرے مسلمان لوگ تھے پس اگر پہلے ہی لوگ تھے تو جائز ہے کہ وہ ترک رکوع پر مستحق مذمت ہوں اور تکذیب رسل پر مستحق دلیل و عذاب ہوں ایسے کہ مذہب شیعہ میں کفار بھی مرفوع دین پر اسی طرح معذب ہونگے بطرح کہ اصول دین پر معذب ہونگے اور اگر دوسرے لوگ تھے تو اس میں کیا قیامت ہے کہ ایک جماعت تکذیب رسل پر مستحق دلیل و عذاب ہو۔ اور دوسری جماعت ترک رکوع پر مستحق مذمت ہو۔ دوسرے یہ کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے محض مخالفت امر پر مذمت فرمائی ہے اسی لحاظ سے وجوب کا فائدہ حاصل ہوا اور قرینہ سے یہ وجوب ہرگز حاصل نہیں ہوا دوسرے مذہب

کی دو دلیلیں ہیں۔

پہلی دلیل

آنحضرتؐ کا ارشاد ہے اذا امرتکم لشیء فالتوا منمما استطعتمہ موربہ کے بجائے کو ہماری مشیت پر رکھا اور یہی معنی مذب اور استجاب کے ہیں۔

اسکا جواب دیا گیا

کہ آنحضرتؐ نے لفظ ما استطعتم فرمایا ہے یعنی ما موربہ کو ہماری مشیت پر نہیں رکھا بلکہ ہماری قدرت و استطاعت پر رکھا ہے اور یہ معنی وجوب کے ہیں۔

دوسری دلیل

اہل لغت نقل کرتے ہیں کہ سوال اور امر دونوں برابر ہیں صرف رتبہ کا فرق ہے یعنی امر کا رتبہ سائل سے بڑھا ہوا ہوتا ہے اور سوال مذب پر دلالت کرتا ہے پس امر بھی مذب پر دلالت کرے گا اگر امر وجوب پر دلالت کر لیا تو امر و سوال میں فرق ہو جائے گا اور یہ خلاف ہے۔

جواب دیا گیا

جو شخص امر کے وجوب کا قائل ہے وہ کہتا ہے کہ سوال بھی وجوب پر دلالت کرتا ہے اسلئے کہ صیغہ افعّل کا اُسکے نزدیک طلب الفعل مع المنع من التزلّی کے لئے موضوع ہے اور اُسکو سائل نے استعمال کیا ہے لیکن اُس سے وجوب لازم نہیں آتا ہے کیونکہ وجوب شرع سے ثابت ہوتا ہے اسی واسطے سوال کا پورا کرنا

لازمی و ضروری نہیں۔ مجھ کو اس جواب میں بحث ہے تحقیق یہ ہے کہ نقل مذکور اہل لغت سے ثابت نہیں بلکہ بعض اہل لغت نے اسے عدم صحت کی تصریح کی ہے۔

تیسرے مذہب کی دلیل

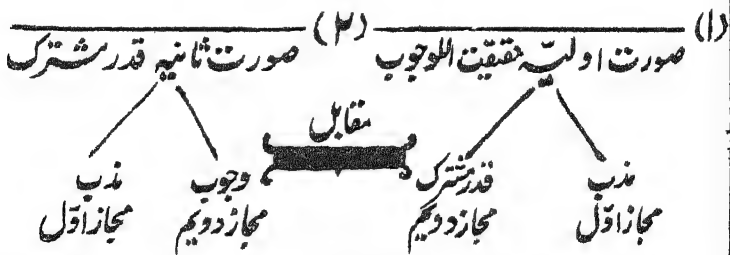
صیغہ امر کبھی وجوب میں استعمال ہوتا ہے جیسے اَقِمْ الصَّلَاةَ اور کبھی مذہب و انتخاب میں جیسے نَكَاحُ بَوَاحِدٍ لِّمَنْ اَكْرَمُ و دونوں کے لیے موضوع ہوتا تو اشتراک لازم آتا اگر ایک کے لیے موضوع ہوتا تو مجاز لازم آتا پس قدر مشترک میں حقیقت ہے اور وہ مطلب فعل ہے تاکہ اشتراک اور مجاز و خلاف اصل دونوں لازم نہ آئیں۔

جواب دلیل مذکور

مجاز اگرچہ خلاف اصل ہے لیکن جبکہ دلیل اس پر دلالت کرنے والی موجود ہو اس کے اختیار کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے اور ہم سابق میں بیان کر آئے ہیں کہ امر مخصوص وجوب میں حقیقت ہے پس اس کے غیر میں ضرور مجاز ہو گا۔ ورنہ اشتراک (جو خلاف اصل ہے اور بہ نسبت مجاز کے مرجوح ہے) لازم آئیگا۔ بلکہ اگر قدر مشترک کے لیے قرار دیا جائے تو بھی مجاز لازم آئیگا۔ کیونکہ صیغہ امر بقول آپ کے وجوب و مذہب دونوں میں سے کسی کے لیے خاص طور پر وضع نہیں کیا گیا ہے پس جس معنی میں بھی استعمال کیا جائے گا استعمال غیر ماضع نہ کہا آئیگا۔ غرض اشتراک کے سوا خواہ حقیقت و مجاز کے لیے قرار دیا جائے یا قدر مشترک کے لیے تجویز کیا جائے مجاز ضرور لازم آئیگا بلکہ حقیقت و مجاز کی صورت میں صرف ایک ہی مجاز ہو گا اور قدر مشترک کی صورت میں دو مجاز ہونگے لہذا پہلی صورت اوئے ہوئی۔

اعتراف

آپ کا یہ کہنا کہ حقیقت و مجاز کی صورت میں ایک مجاز ہے اور قدر مشترک کی صورت میں دو مجاز ہیں درست نہیں بلکہ دونوں صورتوں میں دو - دو مجاز ہیں اور دونوں صورتیں مساوی ہیں قدر مشترک کی صورت میں تو ظاہر ہے کہ وجوب و مذہب میں استعمال سے دو مجاز پیدا ہوتے ہیں۔ اس بطور حقیقت و مجاز کی صورت میں دو مجاز پیدا ہوتے ہیں مثلاً مذہب میں استعمال سے ایک مجاز ہوا قدر مشترک میں استعمال سے دوسرا مجاز جو مذہب ثانی کے وجوب کے مقابل سمجھا جائیگا پس دونوں صورتیں مساوی ہیں اور کسی کو بھی ترجیح نہیں ہر دو صورتوں کی مساوات ذیل سے دیکھو۔



جواب اعتراف مذکور۔ آپ کی قوت واہمہ نے صورت اولیہ میں دوسرا مجاز جو صورت ثانیہ کے وجوب کے مقابلہ میں پیدا کیا ہے یہ بالکل خلاف ہے اس لئے کہ صورت اولیہ میں اول تو قدر مشترک کا استعمال ہی نہیں ہوتا اور بالفرض کہیں ہو ابھی ہو تو شاید و نادریس شاید و نادریس استعمال کو ہر دو معنی کے مشہور استعمال سے کیا نسبت غرض ثابت ہو گیا۔ کہ یہی صورت کی بنا پر مجازیت کم ہے۔ لہذا وہی ترجیح کے لئے اولیٰ اور احق ہے اگر اس کے خلاف پر کوئی دلیل قائم نہ ہو۔

چوتھے مذہب کی دلیل

جناب سید مرتضیٰ رحمۃ اللہ فرماتے فرماتے ہیں۔

(الف) صیغہ امر لغت و عرف و قرآن و حدیث سب جگہ میں وجوب و مذہب کے لیے برابر استعمال ہوتا ہے اور استعمال مقتضی حقیقت ہے جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو اور جب ایک لفظ مختلف مقامات میں مستعمل ہوتا ہے تو جو ایک جگہ اس کا حکم ہوتا ہے وہی حکم سب جگہ ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ صیغہ امر لغت سب میں مشترک ہے اور حقیقت ہی۔ (ب) جو امر قرآن و حدیث میں وارد ہوا ہے اس کو صحابہ نے عرف شرع میں حقیقت وجوب میں قرار دیا ہے۔ حتیٰ کہ جب کسی صحابی نے کوئی امر بیان کیا تو کبھی یہ نہیں کہا کہ یہ خدا و رسول کا امر (حکم) ہے اور امر مقتضی مذہب ہے۔ یا امر میں وجوب و مذہب کی راہ سے توقف ہے بلکہ یہ کہلی ہوئی بات ہے کہ ہر امر کو صحابی وجوب کے لیے سمجھتے آئے ہیں تابعین اور تبع تابعین میں بھی بدستوری سلسلہ جاری رہا۔ بلکہ صحابہ یا تابعین وغیرہ اگر آپس میں کبھی بحث و مباحثہ کرتے تو بھی فائدہ مذکور اور اپنی عادت مجرہ سے جدا نہ ہوتے اب رہے ہمارے علماء شیعہ انہوں نے بھی حکم مذکور میں کوئی اختلاف نہیں کیا اور سب کے سب امر کو وجوب کے لیے سمجھتے آئے ہیں۔ البتہ انہوں نے بعض الفاظ کے احکام میں جن کو لغت نے وضع کیا تھا کچھ اختلاف کیا ہے لیکن ان الفاظ کو ان کے ظواہر پر اسی طرح حل کیا جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اجماع ہمارے علماء کا حجت ہے۔

جواب (الف)

ہم بیان کر چکے ہیں کہ جب امر بولا جاتا ہے تو عرفاً وجوب کا تبادر ہوتا ہے مذہب کا تبادر نہیں ہوتا اور محض مذہب میں استعمال ہونے سے یہ ضروری نہیں ہے کہ مذہب میں حقیقت

ہو جائے۔ بلکہ عدم تبادور کی صورت میں مجاز ہو نا چاہیے جو اشتراک سے بہتر ہے (دلیلاً
خیر من الاشتراك) مقولہ مشہور ہے اور آپکا یہ کہنا کہ ہر ایک لفظ کا چند جگہ میں
استعمال ہونا حقیقت ہونے پر دلالت کرتا ہی اور اسکا حکم سب جگہ وہی ہے جو ایک جگہ ہو
یہ جب صحیح ہو سکتا ہے کہ جب اس لفظ کی نسبت سب جگہ یکساں ہو لیکن تبادور عدم
تبادور میں جب فرق ہو تو صحیح نہیں ہو سکتا اور تفاوت و فرق ہم ثابت کر چکے۔

جواب (ب)

صحابہ کا امر کو عرف شرع میں وجوب کے لیے حل کرنا اور قرار دینا تو ہمارے دعوے کا مؤید
ہے بلکہ کچھ عرف شرع ہی کی خصوصیت نہیں لغت میں بھی وجوب ہی کے لیے تھا اس لیے
کہ صحابہ کا امر کو وجوب کے لیے حل کرنا صاف ظاہر کرتا ہے کہ لغت امر وجوب ہی کے لیے
تھا اور اگر ان کے عرف کی تخصیص کی جائے گی تو یہ بات ہو گی کہ لفظ کو انہوں نے
اپنے موضوع لغوی سے بدل دیا اور یہ خلاف اصل ہے۔

اسکے علاوہ شروع دلیں میں تو آپ نے یہ دعویٰ کیا کہ صیغہ امر قرآن وحدیث میں
وجوب و مذہب کے لیے مستعمل ہوتا ہے اور آخر دلیں میں حل صحابہ سے یہ ثابت کرنے لگے
کہ جو امر قرآن وحدیث میں وارد ہے وہ وجوب کے لیے ہے ذرا غور تو فرمائیے کہ آپ کے
پہلے کلام میں اور اس میں کس قدر منافات ہے۔

پانچویں مذہب کی دلیل

صیغہ امر اگر ثابت ہو گا کہ فلاں معنی کے لیے موضوع ہے تو دلیں سے ثابت ہو گا اور
دلیں موجودہ نہیں ہوا سنے کہ دلیں یا تو عقلی ہو گی۔ اسکیاں کوئی تعلق ہی نہیں یا
عقلی ہو گی تو وہ یا احاد ہے جو مفید علم نہیں یا تو اتر ہے سو وہ موجود نہیں در نہ یہ جھگڑا

ہی نہ ہوتا۔ لہذا توقف واجب ہوا۔

جواب دلیل مذکور

ہم آپ کے اس حصر کو منسوخ کرتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ اس حصر کے علاوہ دوسری دلیلوں سے مدعا ثابت کیا جائے مثلاً استعمال لفظ وغیرہ دیگر علامات کے جو مقصود پر دلالت کریں

چھٹے مذہب کی دلیل

دہی ہے جو سید مرتضیٰ ارمی نے تین معنی کے اشتراک میں پیش کی اور اس کا جواب بھی دہی جواب ہے جو مذکور ہو چکا۔ سنانویں مذہب کی دلیل قدر مشترک والی تیسری دلیل کے مطابق ہے اور اس کا جواب بھی دہی جواب ہے جو مذکور ہو چکا۔ آنکھوں میں مذہب کی دلیل چار معنی میں اشتراک کی دلیل دہی ہے جو تین معنی کے اشتراک کی ہے اور جواب دہی ہے جو بیان ہوا۔ فقط۔

فائدہ ضروریہ

جو احادیث آئمہ معصومین علیہ السلام سے مروی ہیں ان میں اکثر امر کا صیغہ مذہب میں مستعمل ہوا ہے اور اس کثرت سے ان کے عرف میں مستعمل ہوا ہے کہ مجازات راجحہ سے شمار ہو کر حقیقت کے درجے تک پہنچ گیا ہے پس در صورت عدم قرینہ محض صیغہ امر سے یہ سمجھ لینا کہ یہ وجوب کے لیے ہے نہایت شکل بات ہے۔

(۲) اصل

صیغہ امر و وصت و تنکیر کا اظہار نہیں ہوتا۔ اور اسمیں چند اقوال ہیں

(۱) پہلا قول یہ ہے کہ محض صیغہ امر سے وحدت و تکرار سمجھ میں نہیں آ سکتے بلکہ صیغہ فقط طلب فعل پر دلالت کرتا ہے۔

(۲) دوسرا قول۔ ایک قوم کہتی ہے کہ صیغہ تکرار کا فائدہ دیتا ہے اور فعل کا مطلب افعِل ابد ہے

(۳) تیسرا قول۔ ایک قوم کا مذہب یہ کہ صرف مرت کا فائدہ دیتا ہے۔

(۴) چوتھا قول۔ ایک جماعت توقف کی قائل ہے

پہلے (ہمارے) قول کی دلیل

صیغہ امر سے متبادر طلب فعل ہے اور وحدت و تکرار صیغہ کی حقیقت سے خارج ہیں پس بطرح سے کہ اضرِبَ زمان و مکان و آلہ کو شامل نہیں اسی طرح وحدت و تکرار کو بھی شامل نہیں لیکن کم از کم جس سے امتثال صادق آئے وہ وحدت ہو یا تکرار وہی مراد ہو سکتی ہے تاکہ امتثال حاصل ہو اور وہ حقیقت فعل جو امر سے مطلوب ہو صادق آئے۔ اور دوسری تقریر ہم اپنی دلیل مذکور کے مؤید اس طرح کر سکتے ہیں کہ مرت اور تکرار صفات مصدر سے ہیں بطرح کہ قلیل و کثیر ہیں مثلاً آپ نے کہا کہ اضرِبْ ضرباً قلیلاً او کثیراً او مکرراً او عنید مکرراً پس گویا آپ نے مصدر کو مختلف صفات سے متصف کیا اور یہ امر ظاہر ہو کہ موصوف جب مختلف صفات سے متصف ہوتا ہے تو اسکی دلالت نہ کسی خاص صفت پر ہوتی ہے اور نہ کسی صفت کو اس سے کوئی خاص خصوصیت ہوتی ہے نیز یہ امر بھی مخفی نہیں ہے کہ امر کا مفہوم و مفاد طلب فعل یعنی مصدری معنی کی بجائے اوری کی طلب ہے پس معنی اضرِبْ کے مثلاً اضرِبْ مائِی طلب ہو اور صفت ضرب پر مرت یا تکرار وغیرہ کی کوئی دلالت نہیں ہے۔ اعتراض۔ تقریر مذکور بالا سے ظاہر ہو کہ مصدری معنی سے وحدت و تکرار کا کوئی افادہ نہیں ہوتا تو ہم کہتے

ہیں۔ کیا وجہ ہے کہ صیغہ امر کی وحدت و تکرار پر دلالت نہ ہو؟ جواب ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ صیغہ امر کا مفہوم بمقتضائے حکم تباد و صرف طلب ایجاد فعل ہی اس میں وحدت و تکرار پر دلالت کہاں ہے۔

دوسرے قول کے دلائل ہیں

(۱) اگر صیغہ امر تکرار کے بیٹے نہ ہوتا تو نماز و روزہ کا تکرار صادق نہ آتا۔
 (۲) نہی تکرار کو چاہتی ہے پس امر بھی تکرار کو چاہتا ہے کیونکہ دونوں ایک جامع مشترک میں کہ (طلب) ہے شریک ہیں۔
 (۳) کسی کام کا امر کرنا (یعنی اسکا مطلب یہ ہے کہ اُسکی ضد کی نہی کرنا) اور ظاہر ہے کہ نہی ہستی عنہ سے دائمی تکرار کے ساتھ ہوتی ہے۔ پس امر میں بھی مامور بہ کے ساتھ تکرار ضروری ہوگا۔

جواب دلیل اول

صیغہ سے تکرار ہرگز سمجھ میں نہیں آتا اور نماز و روزہ کا تکرار دوسری دلیل سے ثابت ہوا ہے اور اگر یہ مان لیا جائے تو حج کے بارے میں کیا جواب ہوگا کہ اس میں تکرار نہیں ہے۔

جواب دلیل دوم

اول تو یہ قیاس فی اللغة ہے جو باطل ہے دوسرے نہی انتفاء حقیقت کو چاہتی ہے جو جمیع اوقات میں ہونی چاہیے اور امر اثبات حقیقت کو چاہتا ہے جو ایک مرتبہ میں حاصل ہو سکتا ہے نیز تکرار امر مامور بہ کے سوا دوسرے فعل کو مانع ہے بخلاف نہی کے کہ ترک ہر فعل کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے۔

جواب دلیل سویم

یہ مانا کہ امر بالشیء کے معنی اُسکی ضد سے بنی کر نیکی ہیں۔ لیکن بنی کے معنی امر کے ضمن میں
لیکن بنی عنہ کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے روکنا اور منع کرنا درست نہیں بلکہ اصل میں بنی کا تعلق
اُس امر سے ہوتا ہے جسے ضمن میں وہ بنی قرار دی جاتی ہے پس اگر وہ امر دائمی ہے تو بنی
بھی دائمی ہوگی اور اگر امر دائمی نہیں ہے تو بنی بھی دائمی نہ ہوگی۔

تیسرے قول کی دلیل

جو وقت آقائے اپنے غلام کو حکم دیا (ادخل الدار) اور غلام گھر میں ایک مرتبہ
داخل ہو گیا تو عرفاً مطیع و فرمانبردار سمجھا گیا۔ اگر امر تکرار کے لیے ہوتا تو فرمانبردار
نہ سمجھا جاتا

جواب دلیل مذکور

چونکہ کم از کم ایک مرتبہ کام کرنے میں امثال اور فرمانبرداری حاصل ہو جاتی ہے۔
اور حقیقت امر صادق آجاتی ہے اس لیے فرمانبردار سمجھا گیا اور عرفاً اگر دو مرتبہ یا تین مرتبہ
اُس کام کو بجالائے گا تو بھی فرمانبردار سمجھا جائے گا در نہ دھیر ہی ہے کہ امر وحدت و تکرار
میں قدر مشترک ہے اور وہ محض حقیقت فعل کی بجا آوری کی طلب ہے۔

چوتھے قول کی دلیل

متوفین کے قول کی دلیل جو سابق میں گذر چکی وہی دلیل اس قول کی ہے وہ مختصر
یہ ہے کہ اگر ثابت ہو گا تو دلیل سے ثابت ہو گا اور عقلی دلیل کا یہاں نطق نہیں اور نقلی

میں اگر آحاد ہے تو مفید یقین نہیں شواہد کا وجود نہیں ورنہ اختلاف ہی نہ ہوتا لہذا
توقف ضرورتی ہوا۔

جوابِ دلیل مذکور

بجینہ وہی ہے جو مذکور ہوا یعنی یہ ہر منع ہے ہو سکتا ہے کہ مقصود کسی دوسری
دلیل سے ثابت ہو سکے۔

(۳) اصل

مطلق امر کی دلالت نہ فور پر ہے اور نہ تراخی پر اس میں چند قول ہیں
(۱) شیخ رحمہ اور ایک جماعت کا قول ہے کہ امر مطلق فور و تجل کے لیے ہوتا ہے اگر مکلف
تاخیر اور دیر کر لیا تو گنہگار ہوگا۔

(۲) سید مرتضیٰ علیہ الرحمۃ کا قول ہے کہ امر فور و تراخی (تاخیر) میں مشترک ہو تعین
مراد دلیل پر موقوف ہے۔

(۳) محقق ابوالقاسم بن سبیر اور علامہ اور ایک جماعت کا قول ہے کہ امر مطلق
کی دلالت فور و تراخی دونوں پر نہیں۔ بلکہ مطلق فعل پر دلالت کرتا ہے اور ان دونوں
میں سے جو کوئی حاصل ہو جائے وہی کافی ہے۔ دھڑا لہو الا قولے

اس پر ہماری دلیل وہی ہے جو کہ ہم نے وحدت و تکرار میں بیان کیا کہ امر طلب
حقیقت فعل پر دلالت کرتا ہے اور فور و تراخی صفات فعل سے ہیں جو اس سے خارج ہیں

قولِ اقل کی دلیلِ اول

آتا ہے جب غلام سے کہا اسقنی اور غلام نے پانی پلانے میں تاخیر کی استحق سزا ہوگا۔

اور تا فرمان سمجھا جائیگا اور یہ بات عرفاً معلوم ہے اگر امر فور کے لیے نہ ہوتا تو تا فرمان
شمار نہ ہوتا۔

جواب

فور قرینہ سے سمجھا گیا۔ محض صیغہ امر سے فور ثابت نہیں ہوا۔

دلیل دوم

خداوند عالم نے ترک سجدہ پر شیطان کی مذمت فرمائی۔ مامنعك الاستسجد اذا
مردتک پس اگر امر فور کے لیے نہ ہوتا تو مذمت درست نہ ہوتی بلکہ خود شیطان
ہی کہتا کہ بار الہا سجدہ فوری کا تو نے مجھ کو کب حکم دیا تھا۔ جواب مذمت تو
اس وجہ سے فرمائی کہ سجدہ کا حکم وقت معین سے مفید تھا پس انچہ فرماتا ہے۔
فاذا سويتہ ولفحت فید من روحی ففعوالہ ساجدین۔ چونکہ اس وقت
سجدہ نہ کیا راندہ درگاہ ہو گیا۔

دلیل سوم

اگر تاخیر جائز ہوتی تو ضرور کسی معین وقت تک ہوتی کیونکہ اگر وقت معین نہ ہوتا
تو کیا۔ ازمنہ امکان تک ہوتی جو نامعلوم ہے اس میں تو امر امر تکلیف محال لازم آتی
لہذا تاخیر جائز نہیں۔

جواب

یہ بات ممکن ہے کہ اگر جو از تاخیر کی تصریح کرنا چاہتا تو امر کر سکتا تھا کوئی امر مانع نہ تھا

اور تکلیف محال جب لازم آتی کہ تاخیر تو واجب ہوتی اور وقت معین نہ کیا جاتا۔
حالانکہ بیوقت تک تاخیر نہ نظر ہوتی اسکا بتانا ہی واجب ہوتا لیکن جب تاخیر
جامد ہے تو وقت کا بتانا اور معین کرنا واجب و لازم نہیں بلکہ فوری حکم بجالانے
میں امتثال حاصل ہوتا اور تکلیف محال بھی لازم نہ آتی۔

دلیل چہارم

حق سبحانہ فرماتا ہے و سارعوا الی مغفرۃ من دیکمہ دوسرے مقام پر ارشاد
باری تعالیٰ ہوتا ہے فاستبقوا الخیرات ہر دو آیات سے قوز ثابت ہے کیونکہ
مغفرت سے مراد اصل میں سبب مغفرت ہے اور وہ مامور بہ کا بجالانا ہے ورنہ
مغفرت جس سے مراد بخشش ہے یہ تو خداوند عالم کا فعل ہے اسکی طرف بندہ کیا
دور سکتا ہے مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کے بجالانے میں جلدی کرنا چاہیے۔

اسی طرح دوسری آیت میں مامور بہ کے بجالانے میں سبقت کرنا چاہیے بہر حال
ساعت و سبقت اسوقت ہی متحقق ہو سکتی ہے کہ جب فعل مامور بہ کو فوراً بجالائے۔

جواب دلیل مذکور

ہر دو آیات سے سارعت اور سبقت کا افضل ہونا ثابت ہوتا ہے۔ نہ واجب ہونا
اور مامور بہ کا بجالانا اور اسکی جانب سبقت و سارعت کرنا یہ اس وقت مستحق ہو سکتا
ہے کہ جب مامور بہ موصوع ہو۔ اگر مضیق ہوگا تو ہرگز سارعت اور سبقت حاصل اور
صادق نہیں آسکتی دیکھو جب کسی شخص سے کہا جائے (صم غدا) اور وہ شخص اگلے
روز ہی روزگار کہے تو ہرگز یہ نہیں کہہ سکتے کہ اُس نے سارعت و سبقت کی بلکہ عرفاً
سارعت اور سبقت اسوقت ہی صادق آسکتی جب وقت میں سعت اور گنجائش

ہوا اور پھر مامور بہ کو اول وقت بجالائے پس صیغہ امر ہر دو آیات میں مذکور
(استجاب) پر محمول ہے

دلیل پنجم

زید قائم۔ عمر خالد۔ ھے طاق۔ انت حق۔ یہ جملہ خبریہ و انشائیہ
ہیں خبر و ہندہ اور انشا کنندہ ان میں زمانہ حاضرہ فور یہ کا قصد کیا کرتا ہے پس
امر کو بھی انہیں میں شمار کر کے زمانہ حاضرہ فور یہ مراد لینا چاہیے۔

جواب

اول تو یہ قیاس فی اللغۃ ہے۔ یعنی امر کو افادہ فور میں خبر اور انشا پر محمول کیا
جو صریح باطل ہے دوسرے امر میں اور دیگر جملوں میں فرق ہے ایسے کہ جو وقت
کسی کام کا حکم کیا جائے تو یہ ناممکن ہے کہ فوراً اُسی وقت کہ پیک جھینکے بھی نہ پائے
اور حکم بجالائے لامحالہ اگر ادا کرنے والا بہت ہی جلدی کر لگا تو بھی تو زمانہ استقبال
میں ادا کر لگا۔ یا زمانہ حال سے ملے چلے کچھ نہ کچھ حصہ استقبال میں ادا کرے گا۔
میں سے مراد فور ہے بہر حال دونوں باتوں کا احتمال ہے پس ایک بات کو چھوڑ کر
دوسری بات کو بلا کسی دلیل کے کیونکر اختیار کیا جاسکتا ہے۔

دلیل ششم

ہنی فور کا فائدہ دیتی ہے امر بھی فور کا فائدہ دیکھا۔ کیونکہ طلب دونوں میں برابری
جواب۔ یہ دلیل اور اس کا جواب بعینہ وہی ہے جو مسئلہ تکرار امر میں
گزارا۔

دوسری قول کی دلیل

قرآن وحدیث واستعمال اہل لغت (زبان) میں امر کی فوراً اور کبھی تراخی کے لیے آتا ہے اور ظاہر ہو کہ جب ایک لفظ کی جگہ استعمال ہوتا ہے تو سب جگہ میں حقیقت اور مشترک ہوتا ہے نیز جب کوئی قرینہ یا علامت نہ ہو تو مکلف کو حق ہے کہ امر سے دریافت کرے کہ اس کام کے ادا کرنے میں آپ کو تعجیل مقصود ہے یا تاخیر۔ پس حُسن سوال سے ثابت ہوتا ہے کہ صیغہ امر فوراً و تراخی دونوں کا احتمال رکھتا ہے اور دونوں میں حقیقت اور مشترک ہے۔

جواب۔ اطلاق امر سے تباہ صرف طلب فعل ہے فوراً و تراخی قرینہ سے سمجھ جاتے ہیں اور سوال کے حُسن اور خوب ہو چکی بابت استقدر کھدینا کافی ہے کہ صیغہ امر اعم منہ تکلیف موصوع ہے مخصوص فوراً و تراخی کے لیے الگ الگ وضع نہیں ہوا ہے اور بطرح کلی متواطی کی افراد میں عمومیت کی وجہ سے مجازیت شایع ہوتی ہے اور اس میں رفع احتمال کی غرض سے سوال کرنا اور دریافت کرنا حُسن ہوتا ہے۔ اس سیطرہ میں یہاں بھی حُسن ہوا پس جب لفظ اعم معنی کے لیے موصوع ہو گا تو تیسرے بین الامرین جواب دینا حُسن ہو گا۔ اور ظاہر لفظ کے مدلول اور مفہوم۔ بھی خروج لازم نہ ہو گا اور نہ ارتکاب مجاز ہو گا اگر صیغہ امر فوراً و تراخی کے لیے یہ اجداد وضع ہوتا تو اس تنجیری جواب میں ظاہر مفہوم لفظت خروج لازم آنا اور ارتکاب مجاز ہوتا اور یہ خلاف ہے۔

فائدہ ضروری

جب امر مثلاً فوراً کے لیے مقرر ہو۔ اور مکلف اُس کام کو فوراً اول وقت امکان

میں نہ بجالائے تو تباہ کام اُسکو دوسرے وقت بجالانا چاہئے۔ یا نہ ہر دو قول کو دو فرقی نے اختیار کیا ہے۔

فرقی اول کہتا ہے امر چاہتا ہے کہ مکلف بطور اطلاق اُس کام کو بجالائے پس اس سے استمراری اور دائمی طور پر امر کا بجالانا ثابت ہوتا ہے یعنی جو وقت چاہے مکلف اُس کام کو بجالا سکتا ہے۔

فرقی دوم کہتا ہے۔ افعل قائم مقام افعل فی الان الشافعی من الامر کے ہے یعنی امر کے بعد فوراً دوسری آن میں اُس کام کو بجالانا چاہئے اُس کے بعد پھر دوسرے وقت میں اُسکا بجالانا واجب نہیں اسی طرح محقق و علامہ نے احتجاج کو نقل کیا ہے اور دونوں بزرگواروں نے کسی کو ترجیح نہیں دی ہے اور جناب علامہ نے خلافت کی بنیاد اسپر قائم کی ہے لہذا افعل کے معنی یہ ہیں (۱) افعل فی الوقت الشافعی فان عصیت ففی الثالث وهكذا۔ (۲) یا یہ معنی ہیں افعل فی الزمن الثالث من غیر بیان حال الزمن الثالث وما بعد کا پس اگر پہلے معنی مراد لئے جائیں تو امر مقتضی ہو گا کہ اُس کام کو ہر وقت اور ہر زمانہ میں بجالا سکتے ہیں۔ اور اگر دوسرے معنی مراد لئے جائیں تو امر اُسکو مقتضی نہ ہو گا کہ اُس کام کو ہر زمانہ میں بجالائیں بہر حال یہ مسئلہ لغوی ٹھہرا۔ اور دونوں وجہوں کے تحقق پر حکم کا داربلا رہا ہمارا ہی تحقیق اس بارے میں یہ ہے کہ وہ دلیلیں جن سے امر کو فور کے لئے ثابت کیا جاتا ہے۔ انکا مفہوم ایک نہیں ہو بلکہ مختلف ہے (۱) بعض کی دلالت تو یہ ہے کہ صیغہ امر خود فی نفسه فور کو چاہتا ہے اور اس قسم کے دلائل بکثرت ہیں (۲) بعض کی دلالت فور پر تو نہیں بلکہ اُن سے وجوب مبادرت ثابت ہوتا ہے جیسا کہ آیہ مسارعۃ واستباق ہیں پس جو لوگ اپنے استدلال میں پہلے دلائل پر اعتماد کرتے ہیں اُن کو اس امر کا ضرور قائل ہونا پڑے گا۔ کہ جب مکلف اول وقت اسکان میں فعل کو نہ بجالا

تو وجوب اُسکا ساقط ہو جائے گا اس لیے کہ اول وقت میں بجالانیکا ارادہ اس صورت میں
 صیغہ امر کے مفہوم کا ایک جز ہو گا۔ گویا امر کا امر بمنزلہ اسکے ہو گا کہ اُس نے یہ کہا ہے۔
 اوجبت عليك الامر الفلانی فی اول اوقات الامکان پس اس
 حالت میں یہ امر موقت سمجھا جائیگا۔ اور وقت کے فوت ہونے میں واجب کا ساقط ہونا
 یقینی ہو گا۔

اور جو لوگ اپنے استدلال میں دوسری قسم کے دلائل پر اعتماد کرتے ہیں اُن کے نزدیک
 یہ امر مطلق ہو گا وہ اُس کے بجالانے کو ہر وقت واجب جانتے ہیں اسلئے کہ امر مطلق کا
 انتشار یہی ہے کہ مکلف جو وقت چاہے اُسکو بجالائے اور وجوب سیادت اور مسابقت
 وہ وقت نہ ہو جائے گا۔ ہاں اُسکے بجالانے میں جلدی کرنی ضروری ہے لیکن اُن
 لوگوں کے سیاق کلام میں غور کرنے سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ وہ بھی فوراً ہی
 ارادہ کرتے ہیں پس مناسب معلوم ہوتا ہے کہ وہی معنی مراد لینے جائیں اور دوسرے
 وقت میں فعل کی بجائے آوری کے سقوط کو واجب سمجھیں۔

دلیل اصل

امر مطلق مقدمہ سببی کے وجوب کو مقتضی ہے اور مقدمہ شرطی کے وجوب کو مقتضی
 نہیں ہے

عام طور پر یہ قائمہ مشہور ہو گیا ہے کہ مقدمہ واجب کا واجب ہونا جبکہ قدرت و اختیار میں
 اسی بنا پر اصولیوں کے دو قول ہیں۔

(۱) امر مطلق اپنے مقدمہ کے وجوب کو چاہتا ہے خواہ مقدمہ سببی ہو یا شرطی وغیرہ ہو

۲ مقدمہ سببی وہ ہے جسے وجود سے وجود سبب یا عدم سے عدم سبب لازم آئے اسکی تین قسمیں
 ہیں (۱) شرعی جیسا کہ صیغہ امر مطلق واجب کے لیے یاد منقول ہے (۲) حدیث سے طہارت کے لیے یا غسل ہی

(۲) اور بعض تفصیل کے قائل ہیں یعنی مقدمہ سببی کو واجب کہتے ہیں اور مقدمہ شرعی کو واجب نہیں کہتے ہیں۔

اس دو معرے قول کی بابت یہ مشہور ہو گیا ہے کہ ذریعہ اور شافی میں سید تقیؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔ حالانکہ یہ غلط ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ سید تقیؒ نے ان کتابوں میں اہل سنت کا یہ استدلال نقل کیا ہے کہ واجب کا مقدمہ واجب ہوتا ہے۔ اور اقامت حدود واجب ہے اور اس کا مقدمہ نصب امام ہے لہذا یہ بھی واجب ہے (اس سے ثابت کیا جاتا ہے کہ نصب امام امت کا فریضہ ہے) سید تقیؒ نے اس کے جواب میں فرمایا ہے کہ صحیح اس بارے میں تفصیل اس طرح کہ اگر مقدمہ سببی ہو تو امر بالمسبب سے امر بالمسبب ضرور ہوگا بلکہ واجب ہے کہ امر کا تعلق اصل میں اسی سے ہی ہو۔ اور اگر مقدمہ شرعی ہے تو محض امر بالمسبب (ذی المقدمہ) کے وجوب سے یہ سمجھ میں نہیں آسکتا کہ مقدمہ بھی واجب ہے۔

(تقیہ فٹ نوٹ صفحہ ۶۰) ازالہ نجاست کے لئے (۲) عقلی جیسا کہ مطالعہ ہے حصول علم کے لئے (۳) عادی جیسا کہ قطع کردن ہے قتل واجب کے لئے۔ مقدمہ شرعی وہ ہے جسے عدم سے عدم مشروط لازم آئے اور وجود سے وجود مشروط لازم نہ آئے یہ بھی تین طرح پر ہے (۱) شرعی مثل وضو کے نازکے لئے (۲) عقلی جیسے ترک اعتدال واجب کے لئے۔ (۳) عادی جیسا کہ کہنی کو کسی قدر اوپر سے دھونا وضو میں ہاتھ دھونے کے لئے۔ بہر حال ان دونوں مقدموں میں یہ بحث ہے کہ ان میں آیا ایک امر کی تکلیف ہوتی ہے۔ یا چند امور کی شتاجب کو ٹھے پر جانے کا حکم دیا جائے تو آیا یہ ایک ہی تکلیف ہے یا اس کے ساتھ سیرمی کا فساد ہم کرنا اس کا نصب کرنا درجہ بدرجہ اسپر چڑھنا وغیرہ وغیرہ چند امور کی تکلیف ہے اسی طرح یہ بحث ہے کہ وجوب مقدمہ میں وجوب اصل شرعی ہے یا وجوب عقلی ۱۲ مترجم۔

پھر استدلال شروع کیلئے اور فرمایا ہے کہ شریعت میں امر و نہی کا دار و دو ہے ایک وہ ہے جس میں فعل واجب ہوتا ہے اور اُس کے مقدمات واجب نہیں ہوتے مثل زکوٰۃ دینے کے ہم کو تکمیل مال اور زاد و راحلہ پر قدرت حاصل کرنا واجب نہیں ہے دوسری قسم وہ ہے کہ بطرح فعل واجب ہوتا ہے اُسی طرح اُس کے مقدمات بھی واجب ہوتے ہیں جیسے نماز کے لئے وضو وغیرہ۔ پس جبکہ شرع میں امر کی دو قسمیں ہیں تو ہم دونوں کو ایک قسم کس طرح قرار دے لیں۔ (حاصل مطلب یہ ہے کہ جس تفصیل کی نسبت سید کی طرف کی گئی ہے وہ تفصیل فی المقدمہ ہے یعنی سبب کا وجوب اور شرط کا عدم وجوب) اور جو تفصیل سید نے خود کی ہے وہ تفصیل فی الامر ہے یعنی شرع میں امر دو قسم پر ہے۔ مقید و مطلق۔ امر مقید کا مقدمہ واجب نہیں ہوتا۔ بلکہ اُس کا وجوب مقدمہ کے وجود پر متفرع ہوتا ہے۔ اور مطلق کا مقدمہ مطلقاً واجب ہوتا ہے اور مقدمہ کا سبب ہونا علامت اسباب کی ہوتا ہے۔ کہ یہ واجب مطلق ہے یا خلاف شرط کے کہ وہ کبھی واجب مطلق کا مقدمہ ہوتی ہے اور کبھی مقید کا اس سے واضح ہو گیا کہ سید پہلے قول کے قائل ہیں دوسرے قول کی نسبت اُن کی طرف غلط ہے، نیز اس بیان سے سبب اور شرط میں بھی فرق ظاہر ہو گیا۔ یعنی جب سبب کا وجوب اُس کے مقدمہ کے وجود پر متفرع ہے تو جب مقدمہ کا وجود حاصل ہو گا سبب کا بجا لانا آپ ہی واجب ہو جائیگا (بشرطیکہ کوئی دوسرا امر مانع نہ ہو)۔ پھر مقدمہ کے حاصل اور موجود ہو جائے پر سبب (ذی المقدمہ) کی بجا آوری کی تکلیف دینا اور اُس کو واجب قرار دینا ناممکن اور محال ہے بخلاف شرط کے کہ اُس میں جائز ہے کہ نماز کی تکلیف کے ساتھ طہارت وغیرہ کی بھی تکلیف دی جائے جو شرط نماز ہے اسی طرح زکوٰۃ دینے میں کہ کو مقدمہ سببی ہونے کی حیثیت سے ہم کو تکمیل مال دزاد و راحلہ پر قدرت حاصل کرنا واجب نہیں لیکن اگر کسی دوسرے طریق سے شرائط وجوب زکوٰۃ یا شرائط ادائے حج حاصل ہو جائیں تو ہم پھر

زکوٰۃ کا ادا کرنا اور حج کا بجالانا فرض ہو جائیگا لیکن سید نے اپنی کتاب شافی میں فرق مذکور کی بنا پر جو اہل سنت کے استدلال "اقامت حدود اور اُس کے مقدمہ نصب امام کی تردید فرمائی ہے" کوہ غیر شافی اور محل نائل ہے اور کتب معروف و علم اُصول میں جو معنی اس مقام پر معروف ہیں اُن کے بھی خلاف ہے۔ لہذا ہم اس بحث کو ترک کر کے معنار مشہور کی تحقیق میں جو کہ اصل ہے متوجہ ہو کر کہتے ہیں کہ مقدمہ سببی کے وجوب میں بطریق مذکور کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ بعض تو اس میں اجماع کا دعوے کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ محض سبب پر بدون حصول سبب قدرت ہی حاصل نہیں ہو سکتی۔ لہذا بدون سبب کے صرف سبب کی تکلیف دینا ہی بعید ہے۔

پس جہاں امر بطور سبب واقع ہوتا ہے وہاں اصل میں سبب کے ہی متعلق تکلیف ہوتی ہے بلکہ حق یہ ہے کہ سبب ہی واجب ہوتا ہے اگرچہ نہ ظاہر سبب وسیلہ اور ذریعہ ہوتا ہے۔ مگر اس تقرر میں یہ بحث ہو سکتی ہے کہ سبب پر اگرچہ ابتداء میں قدرت حاصل نہیں ہوتی۔ لیکن بذریعہ سبب کے انتہا میں تو قدرت حاصل ہو جاتی ہے۔ اور جب سبب کیساتھ سبب بھی مل گیا تو تنہا سبب کی تکلیف جو بعید سمجھی جاتی ہے باقی نہ رہے گی اور اس قدر تکلیف کے بے گانی ہے اور جو بعض اصولیین نے مقدمہ سببی کے بھی عدم وجوب کو بعض سے نقل کیا ہے غیر معروف ہے بہر حال ہمارے نزدیک جو مناسب ہے وہ یہ ہے کہ مقدمہ سببی میں تو بحث کرنا فضول و بے فائدہ ہے اسلئے کہ امر کا تعلق بحیثیت سبب ہونے کے نادر و نثاذ ہوتا ہے اور پھر اس کے وجوب میں شک و شبہ پیدا کرنا ضعیف و پوچ ہی اور غیر سبب میں ہمارے نزدیک قول مفصل اقرب ہے اور دلیل اُس پر یہ کہ قیوں دلائل میں سے کسی دلالت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ صیغہ امر مقدمہ شرعی کے وجوب پر دلالت کرتا ہے نیز اگر امر تصریح کر دے کہ مقدمہ شرعی واجب نہیں ہے

تو یہ تصریح عقلاً محال نہیں ہے۔ اور اعتنا بھی اسکا نشانہ ہے پس اگر امر مقدمہ شرعی کے وجوب کو چاہتا تو امر کا اُس شرط کو منع کرنا اور اُسکے واجب نہ ہونے کی تصریح کرنا بھی نہ ہوتا۔

قول اول پر اکثر اصرارِ لیسین کی دلیل

اگر امر مقدمہ شرعی کے وجوب کا مقتضی ہوگا تو دو حال سے خالی نہیں ہے (۱) یا تو تکلیف مالا یطاق لازم آئیگی (۲) یا واجب واجب ہونے سے خارج ہو جائیگا۔ اسلئے کہ جب وہ مقدمہ جزوی مقدمہ کا بجالانا موقوف ہے۔ واجب نہ ہوا۔ تو اسکا ترک کرنا جائز ہے اور جب اسکا ترک جائز ہے تو واجب اصلی (ذی المقدمہ) اگر واجب رہیگا تو تکلیف مالا یطاق لازم آئیگی۔ کیونکہ اسکا حصول بدوین مقدمہ کے حاصل ہوئے محال اور ناممکن ہے۔ اور مقدمہ واجب نہیں و یا واجب واجب ہونے سے خارج ہو جائیگا اور یہ دونوں باتیں باطل ہیں۔ نیز عقلاً تارک مقدمہ کی مذمت کی جاتی ہے اور یہ مذمت مقدمہ کے واجب ہونے کی دلیل ہے۔

جواب دلیل مذکور

واجب کا اپنے وجوب پر باقی رہنا یقینی ہے جبکہ قدرت و اختیار میں یہ وہ ناممکن اور محال کیونکر ہو سکتا ہے اور جواز ترک کا حکم یہاں غیر عقلی ہے۔ نہ شرعی کیونکہ جواز ترک کے ساتھ امر کرنا عیب ہے جو ایک حکیم و خیر سے سرزد ہوتی ہو سکتا باقی ترک مقدمہ پر مذمت کا ہونا یہ اُسکے وجوب کی دلیل نہیں ہو سکتی بلکہ ہو سکتا ہے۔ کہ مذمت اصل واجب کے ترک پر ہو نہ ترک مقدمہ پر

(۵) اصل

امر بالشی اپنی ضد کی نہی کو مقتضی نہیں ہے
 حق یہ ہے کہ کسی کام کا براہ و جواب امر (حکم) کہنا۔ یہ اپنی ضد خاص
 (دماور بہ کے خلاف خاص خاص کام) کی نہی کو نہ لفظاً چاہتا ہے اور نہ معنیاً چاہتا ہے۔
 اب یہی ضد عام (دماور بہ کے خلاف غیر معین کام) اُسکی نہی کو بھی نہیں چاہتا۔ اس
 لیے کہ ضد عام معین ہونے کے بعد ضد خاص میں داخل ہو جاتی ہے البتہ ضد عام
 بمعنی مشہور (ترک) کی نہی پر بدالات تفسینی دلالت کرتا ہے۔ بنابر علیہ یہاں محل
 نزاع کے معین کرنے میں بہت کچھ اختلاف ہے جس نے محل نزاع صرف ضد عام
 بمعنی (ترک) کو قرار دیا۔ اور ضد خاص سے سکوت کیا اور بعض نے لفظ ضد کو
 مطلق رکھا اور اصل مراد کو ہی بیان نہ کیا۔ اور بعض نے محل نزاع ضد خاص
 کو قرار دیا۔ اور ضد عام بمعنی ترک کے بارے میں کہا کہ امر اُسکی نہی پر تو دلالت کرتا ہی
 ہے اور اس میں کسی کو بھی اختلاف نہیں۔ ورنہ واجب واجب ہی نہ رہیگا۔

اور محکوم اس میں بھی کلام ہے۔ ایسے کہ محل نزاع کچھ انبات و اقتضار دہاتی
 اور عدم اقتضایہ ہی منحصر نہیں تاکہ ضد عام میں جبکہ عدم اقتضار کا استلزام کیا
 جائے تو واجب اپنے واجب ہونے سے خارج ہو جائے بلکہ اقتضار مان لینے کی بنا پر
 پر یہی اختلاف ہے کہ آیا امر (اپنی ضد عام بمعنی ترک) کا عین ہے یا اُسکو متکرم ہے۔

خلاصہ اختلاف یہ ہے

- (۱) مسلک اول۔ ایک قوم قائل ہے کہ امر بالشی معنی اپنی ضد کی نہیں کا عین ہی۔
- (۲) مسلک دوم۔ ایک قوم قائل کہ امر بالشی اپنی ضد کی نہی کو متکرم ہے۔

پھر اس میں تین فرقی ہو گئے۔
ایک فرقی مطلق استلزام کا قائل ہے۔ دوسرا فرقی لفظاً استلزام کا قائل ہے
تیسرا فرقی تفصیل کا قائل ہے یعنی استلزام لفظی کا انکار اور استلزام معنوی کا
اقرار کرتا ہے۔ اور مکمل تراخ ضد خاص کو قرار دیتا ہے۔

ہم نے جس مسلک کو حق کہا ہے۔ اُس کے تین جز ہیں۔
جز اول۔ امر بالشی بطور وجوب اپنی ضد خاص پر لفظاً دلالت نہیں کرتا۔
جز دوم۔ منہ بھی دلالت نہیں کرتا۔

جز سوم۔ اپنی ضد عام بمعنی ترک کو متضمنی (چاہتا) ہے۔
ہم ہر ایک جز کو ذیل میں بدلیل ثابت کرتے ہیں۔

جز اول کی دلیل

امر بالشی بطور وجوب اپنی ضد خاص پر لفظاً دلالت نہیں کرتا۔ ایسے کہ اگر دلالت کرتا
تو تینوں دلائلوں میں سے کوئی نہ کوئی دلالت تو ہوتی۔ حالانکہ کوئی بھی نہیں۔ مثلاً
(۱) مطابق نہیں ایسے کہ امر کا مفہوم و مفاد و وجوب ہو جیسا کہ بیان ہو چکا اور حقیقت
وجوب یہ ہے۔ (حجۃ المنع مع المنع من الترتک اور ہدایۃ
یعنی ہنی من ضد خاص کے نہیں ہیں۔

(۲) تضمنی بھی نہیں اس لئے کہ جزا کا منع من الترتک ہے۔ پس اضداد وجود
خاصہ سے اُسکی مخالفت ظاہر ہے محتاج بیان نہیں ہے۔

(۳) التزامی بھی نہیں اس لئے کہ اُس میں لزوم عقلی یا عرفی شرط ہے اور ہم یقیناً کہہ
سکتے ہیں کہ صیغہ امر کے تصور سے کسی ضد خاص کے تصور کی جانب ذہن منتقل نہیں ہوتا
چہ جائیکہ اُسکے ہی کی تصور کی جانب ذہن منتقل ہو۔

جز دہم کی دلیل

انتہار معنی پر ہمارے وہ جوابات ہیں جنکو ہم مثبتین کی رد میں آمندہ بیان کر چکے
اور ان سے بہتر کوئی دلیل نہیں۔

جز سوّم کی دلیل

اگر اپنی ضد عام معنی ترک کو منقضی ہے۔ ایسے کہ ماہیت وجود و حیزوں سے مرکب
ایکہ ان میں سے منع من، المتروک ہے۔ پس صیغہ امر وجود و حیزوں پر دلالت کرتا ہے
بدلالت لغتی تھی عن الوجود پر بھی دلالت کرتا ہے۔ اور یہ واضح ہے۔

مسک اول کی دلیل (یعنی جو لوگ امر کو اپنی ضد کی بنی کا عین بتاتے
ہیں) وہ کہتے ہیں کہ اگر امر اپنی ضد کی بنی کا عین نہ ہوگا تو پھر اسکا شل ہوگا۔ یا
ضد ہوگا۔ یا خلاف ہوگا۔ اور یہ تینوں باتیں باطل ہیں۔ ایسے کہ دو غیر غیر چیزیں
ایک میں یا تو صفات نفسیہ میں سادی ہوئی یا نہ۔ اگر سادی ہوئی تو وہ مثلاً اہل
ہیں۔ شل سوادین و بیاضین کے۔ اور اگر سادی نہ ہوئی تو باہم ان میں
تنافی ہوگی یا نہ۔ (یعنی دونوں کا ایک جگہ میں باعتبار اُنکی ذات کے جمع ہونا محال ہوگا
یا نہ ہوگا)۔ اگر باہم دونوں کا جمع ہونا محال ہے تو صدان کہتے ہیں شل سواد و بیاض
ورنہ خلاف ان کہتے ہیں شل سواد اور خلاف کے۔

پس اگر امر اور اسکی ضد کی بنی مثلاً دونوں غیر ہیں تو صدان ہونگے یا مثیلین ہونگے
صفات نفسیہ وہ ہیں جن سے ذات متصف ہونے میں کسی امر زاد کے تعقل کی محتاج نہ ہوں
انسانیہ کے انسان کے لیے اور صفات نفسیہ کے مقابلے میں صفات مصنوعیہ ہیں جنکے تعقل میں ذات کسی
دوسری چیز کی جانب محتاج ہو۔ شل حدوث و تخیر کے انسان کے لیے۔ ۱۲ مترجم۔

لہذا ان کو ایک جگہ جمع نہ ہونا چاہئے حالانکہ وہ ایک جگہ جمع ہو جاتے ہیں۔
 دیکھو (حرکت) میں جبکہ اسکا حکم کیا جائے تو (امر بالحرکتہ اور نہی عن السکون) جو کہ
 اسکی صند ہے دونوں ایک جگہ جمع ہو جاتے ہیں اور اگر خلافین ہیں تو ہر ایک کا اپنی
 صند کے ساتھ جمع ہونا جائز ہو گا کیونکہ یہی حکم خلافین کا ہے۔ جیسا کہ مسودہ کہ وہ
 خلاف صلاوت ہے۔ جو صنت کے ساتھ کہ صند صلاوت ہے جمع ہو جاتے ہیں۔ گو یا امر
 اپنی صند کی نہی کی صند کے ساتھ کہ وہ خود امر کی صند ہے جمع ہو گیا اور یہ محال ہے
 یا تو ایسے کہ یہ دونوں آپس میں ایک دوسرے کی تقیض ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ فعل
 هذا اور افعل صند هذا۔ دو امر باہم متناقض ہیں۔ بطرح فعلہ اور
 فعل ضیادہ دو چیزیں متناقض ہیں اور یا ایسے محال ہو کہ یہ تکلیف غیر ممکن کی
 ہے جو محال ہے۔

جواب دلیل مذکور

اگر امر بالشی سے مراد اسکی صند کی ترک کی طلب ہے۔ یعنی فعل کی صند کی طلب ہے
 جو کہ نفس فعل مامور یہ ہے تو یہ نزاع لفظی ہو گئی۔ ایسے کہ آپ نے فعل مامور بہ کا ذکر
 نام (اسکی صند کا ترک) رکھ دیا۔ اور اسکا ثبوت لغت نقل ہے اور وہ ثابت نہیں اور
 اگر ثابت بھی ہو جائے تو اسکا تحمل یہ ہے کہ امر بالشی کی تعبیر کے لئے ایک دوسری
 عبارت ہے جو بطور معترض اور چستان کے ہے۔ جیسا کہ آپ کسی سے کہیں (انت)
 (ابن اختاک خالتک تو اپنی خالہ کی بہن کا لڑکا ہے۔ دیکھو یہ ایک ہی بات تو
 ہوئی۔ مگر معترض کے طور پر ہوئی۔ پہلا ایسی باتوں کو بھی کوئی اہل علم کتب علم میں
 جمع کرتا ہے؟

اور اگر امر بالشی سے مراد اسکی صند سے کف کی طلب ہے تو جو لازم خلافین قریل

دیا ہے یعنی اُن کا باہم ایک دوسرے کی ضد کیساتھ جمع ہونا جائز ہے، اہم اسکو بھی منع کرینگے
اسنے کہ خلافین کبھی اہم متلازمین بھی ہو سکتے ہیں اور کبھی ایک شے کے ضدین ہوتے ہیں
پس اگر متلازمین ہونگے تو اجتماع ہر ایک کا دوسرے کی ضد کے ساتھ محال ہو گا۔
کیونکہ احداً متلازمین جب ایک شے کے ساتھ جمع ہو گا تو چاہئے کہ دوسرا بھی اُسکے ساتھ
جمع ہو پس اس سے ہر ایک کا اپنی ضد کے ساتھ جمع ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔
اور اگر ایک شے کے ضدین ہونگے۔ کالزم للعلم والقدرۃ تو ہر ایک کا
اجتماع دوسرے کے اجتماع ضدین کو مستلزم ہے اور یہ بھی محال ہے۔

سکڑیم کی پہلی دلیل

وجوب کی ماہیت رجحان الفعل - مع المنع الترتک ہے یہ دو جز ہیں
دوسرے جز میں - لفظ منع سے مراد حرمت اور لفظ ترک سے مراد
نقیض فعل ہے جس سے مطلب یہ ہے کہ حرمت نقیض پوری ماہیت وجوب کا ایک
جز ہے اور کل کی دلالت اپنے اجزاء پر ضرور ہوتی ہے۔

پس صیغہ امر کا وجوب پر دلالت کرنا نقضی ہے کہ حرمت نقیض پر بھی بد دلالت
نقضی دلالت کرے۔ بعض نے میں مذکور کی خدائی کا ذکر مدعی تو بطور استلزام لیا
اور دلیل میں اقتضاء بد دلالت نقضی پیش کیا یہ غدر کیا ہے کہ کل مستلزم
جز ہوتا ہے مگر یہ غدر درست نہیں ہے۔

کسی نے دلیل مذکور کا یہ جواب دیا ہے

اگر نقیض مذکور سے (جو کہ ماہیت وجوب کا جز ہے) مطلق ترک مراد ہے۔ تو یہ بات
محل نزاع سے خارج ہے اور نہ اس میں کسی کو اختلاف ہے۔ کیونکہ صیغہ امر اسکو تو

چاہتا ہی ہے ورنہ واجب واجب ہونے سے خارج ہو جائیگا چنانچہ سابق میں مذکور ہو چکا
اور اگر اس یقین سے مراد اصدا و وجودیہ میں سے کوئی ضد خاص ہے تو یہ صحیح نہیں ہو
کیونکہ مفہوم واجب کا صرف رجحان الفعل مع المنع من الترك ہے
اس سے زائد اور کچھ نہیں ہے پس اسکو اصدا و وجودیہ میں سے کسی ضد خاص کو کوئی تعلق
نہیں ہے

جواب مذکور پر نظر ثانی

محل نزاع کے مقام پر جو ہم بیان کر آئے ہیں۔ اس سے تم سمجھ سکتے ہو کہ یہ جواب نظر
خالی نہیں ہے۔ اسوا سنے کہ ہو سکتا ہے کہ احتجاج مذکور میں اثبات اقتضائیں
استلزام ان لوگوں کے مقابلہ میں ہو جو امر کو عین ہی بتاتے ہیں اور جو جواب میں ذکر
کیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ وجوب منع من الترك کو ضرور مقتضی ہے حالانکہ یہ محل
نزاع ہی نہیں۔ پس فرمائیے کہ یہ کیا جواب ہوا۔ لہذا جواب تحقیقی واقعی یوں ہونا
چاہیے کہ احتجاج مذکور میں دو احتمال ہو سکتے ہیں (۱) اقتضار برسبیل استلزام (۲)
اصل اقتضار پس احتمال اول کی بنا پر یہ احتجاج مقبول ہے اور بقول آپ کے استلزام
بطور تضمنی ہی سمجھا جائیگا ان لوگوں کے مقابلہ میں جو مینیت ہی کے قائل ہیں۔۔۔۔۔
اور دوسرے احتمال (اصل اقتضار) کی بنا پر نامعقول و مردود ہے۔

دوسری دلیل

اگر بطریق ایجاب میں ایسے فعل کی طلب ہوتی ہے کہ اسکے ترک پر ترک کر نوانے کی
یقیناً مذمت کی جاتی ہے اور مذمت اسی کام پر ہوا کرتی ہے جو قدرت و اختیار میں ہو
پس وہ فعل مقدور یا تو فقط کف (باز نہ نہا) ہو سکتا ہے یا اسکی ضد کامل میں لانا

یہی دونو کام گویا اصل فعل کی ضد ہو سکتے ہیں انکے سوا اور کوئی نہیں ہے ہم حوالہ
 بذمت کف پر ہو یا ضد کے بجالانے پر ہو اس سے استلزام (ہنی) کا ضرور ثابت
 ہوتا ہے اس لئے کہ جس کام کی یہی نہیں ہوتی، اس کے کرنے پر بذمت بھی نہیں کیا
 کرتے۔ بذمت تو مہنی عمدے کے لئے پر ہو کر تھی ہے

جواب دلیل مذکور

یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ بذمت فعل پر ہی ہو۔ بلکہ بذمت تو اس جار پر ہی ہوتی
 کہ اُسے وہ کام نہیں کیا اچھا ہے نا کہ بذمت فعل پر ہی ہوتی ہے لیکن ہم یہ تسلیم
 نہیں کرتے کہ ضد کے کرنے پر یہ بذمت ہوتی ہے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ (کف) پر ہوتی
 ہے اور اُسکی انہی میں بخت نہیں اسلئے کہ کف تو ترک کا عین ہے۔

تہنید ضروری

بعض اہل عصر (فاضل مرزا جان) کہتے ہیں کہ استلزام صرف معنوی ہی ہے۔
 اور اس استلزام و لزوم سے مراد لزوم عقلی ہے جو شرعی کے مقابل ہو یعنی اس
 لزوم کا حکم عقل کوئی ہے نہ شرع۔ حاصل یہ ہے کہ جب امر کسی کام کا مثلاً امر کرے
 تو اس امر کے صادر ہوتے ہی حکم عقل لازم ہو جاتا ہے کہ اُسکی ضد کا بجالانا حرام ہے
 پس اس راہ سے امر بالشی کو اُسکی ضد کی ہنی مستلزم ہے اور یہ ہنی اصلی خطاب
 نہیں ہے۔ بلکہ تبعی خطاب ہے۔ جیسا کہ امر واجب کے ساتھ اُسکا مقدمہ لازم ہوتا
 ہے انتہی کلام۔

علماء اصول کے کلام کو

جب تم نے تصور دیکھ لیا تو تم بخوبی سمجھ لو گے کہ فاضل موصوف کی توجیہ مذکور ان ہی عبارتوں میں چل سکتی ہے جہاں استلزام کو مطلق رکھا ہے حالانکہ اکثر علماء نے صراحت کی ہے کہ لزوم سے مراد لزوم لفظی ہے۔ پس فاضل موصوف کا تمام حکم لزوم معنوی کا حصہ کرنا بیجا ہے۔

مفصلین کی دلیل

(یعنی لفظی اقتضائے نفی پر)

تو وہی ہے جو ہماری دلیل ہے۔ البتہ اقتضائے معنوی کے ثبوت پر انہوں نے دو دلیل بیان کی ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ فعل واجب جو مامور بہ ہے وہ جب ہی حاصل ہو سکتا ہے کہ جب اُس کی ضد خاص ترک کر دے بجائے اور جو کام ایسا ہو کہ واجب بغیر اسکے حاصل نہ ہو تو وہ بھی واجب ہو جاتا ہے پس اس صورت میں ضد خاص کا ترک کرنا واجب ہے۔

جواب دلیل مذکور

چوتھی اصل میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ واجب کا مقدمہ مطلقاً واجب نہیں ہے بلکہ وجوب حسب سے مخصوص ہے۔

دوسری دلیل

مقدمہ مذکور کا بجالانا ترک مامور بہ کو مستلزم ہے اور ترک مامور بہ حرام ہے۔ پس ضد کا بجالانا بھی حرام ہے۔ ایسے کہ مستلزم حرام حرام ہوتا ہے۔
جواب دلیل مذکور اگر استلزام سے مراد اقتضائے اور علیت ہو تو ہم پہلے مقدمہ

کو منع کریں گے۔ (وہو ان فصل الصد الخا ص مستلزم لتراک الاما مودہ)
 کیونکہ صد خاص کا عمل میں لانا ترک مایورہ کی علت نہیں ہے۔ اور اگر مرد و عورت
 سے یہ ہے کہ وجود خارجی میں مجازی طور پر جہانہ ہونگے تو اہم مقدمہ اخیرہ کو منع
 کریں گے۔ اور وہ یہ ہے۔ (فیجوز الصد ایضاً لان مستلزم المحرم محرم)

نتیجہ بحث ہذا

ملزوم جبکہ لازم کی علت ہو تو لازم کا حرام ہونا ملزوم کے حرام ہونے کو ضرور مقتضی
 ہوگا جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا کہ سبب کا وجوب سبب کے وجوب کا مقتضی ہے۔ بلکہ
 کہ معلول تو حرام ہو اور علت حرام نہ ہو یہ بات عقل سے بعید ہے۔

اسی طرح علت و معلول اگر دونوں کسی دوسری علت کے معلول ہوں تو
 احد المعلومین کی نفی حرمت۔ علت کی نفی حرمت کو مستدعی ہے۔ پس دوسرا معلول
 جو کہ حرام ہے اگر بغیر اپنی علت کے خود ہی حرام رہے گا تو یہ بھی بعید از عقل ہے۔
 لیکن جبکہ لازم و ملزوم میں علت اور معلولیت ہی ہو۔ اور نہ علت میں اثر ترک
 ہو پھر کوئی وجہ نہیں کہ لازم کی حرمت۔ ملزوم کی حرمت کو مقتضی ہو۔ اس لیے کہ
 ایسا دو شے جو آپس میں علی رلی رہیں لیکن ان میں کوئی علت و معلول نہ ہو اور
 ان میں ایک اتفاق سے حرام ہو اور دوسرا حرام نہ ہو تو یہ عقل کے نزدیک خلاف
 نہیں ہے۔

اس مقام پر کم از کم یہ اعتراف ہو سکتا ہے کہ یہ دو چیزیں متساوی نہیں ہیں۔ ان
 میں دو مختلف حکموں کا جمع ہونا منع ہے سو اسکا قطعاً اس طرح ہو سکتا ہے
 کہ محال تو صرف اجتماع صدین ہے جو ایک محل میں ہو ورنہ نہیں اور اگر یہ مان

کبھی لیا جائے کہ دو شے متلازمین ہیں دو مختلف حکم کا جمع ہونا منع ہے۔ تو خضر
کبھی صراحہ کا قول ماننا پڑے گا جو احکام خمسہ شرعیہ میں سے مباح کے منکر
ہیں اور کہتے ہیں کہ ترک حرام ضروری فعل کے ضمن میں مستحق ہو گا اور اس ترک
کے واجب ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں پس جس فعل کے ضمن میں یہ ترک مستحق
ہو گا وہ مباح نہیں ہو سکتا۔ بلکہ واجب ہو گا۔ کیونکہ امر بن متلازمین کا ایک
حکم میں مختلف ہونا کہ ایک واجب ہو اور دوسرا مباح ہو منع ہے۔

کبھی کے قول کی خضرائی محقق نہیں ہے۔ اسکو علمائے مختلف طریقوں پر
رد کیا ہے جن میں ان کو کچھ تکلف بھی کرنا پڑا ہے اور محض انکو اسوجہ سے یہ وقت
پیش آئی کہ وہ مطلق طور پر وجوب مقدمہ کے قائل ہو گئے ہیں اور انہوں نے
یہ گمان کر لیا ہے کہ ترک واجب ضروری نہ کسی فعل کے ضمن میں ہو گا۔ پس قائل
بفعل واجب تنخیری ہونا چاہیے۔

کبھی کے قول کی تحقیقی رد

تمہید

صارف عن الحرام کا موجود ہونا (ترک نامور بہ میں) کسی فعل کا محتاج نہیں ہے
اگر ہم تقار کو ان (حرکت و سکون اجتماع و افتراق) کے قائل نہ ہوں اور باتنی
کو موثر کا محتاج جانیں اور اگر ہم تقار کو ان کے قائل ہوں اور باتنی کو موثر
سے مستغنی جانیں۔ تو بھی جائز ہے کہ مکلف ہر فعل سے خالی ہو اور پچ چاپ
بیٹھا رہے پس یہاں پر صرف ترک مامور بہ ہی ہو گا۔ اور پس۔ لیکن اگر وجود
صارف سے انکار ہو تو ظاہر ہے کہ اتشال امر کسی نہ کسی فعل کے کرنے پر موقوف
ہو گا پس جو وجوب مقدمہ کے مطلقاً قائل ہیں ان کو تو اس مقام پر اس فعل کے

وجوب کا ماننا ضروری ہے۔ اور جو غیر سبب میں مقدمہ کو واجب نہیں مانتی وہ اس گفت سے بڑی ہیں۔

بعد تمہید مذکور لحد

اب واضح ہو کہ دعوائے مذکورہ در صد خاص ترک مامور بہ کو مستلزم ہے اگر اس سے یہ مراد ہے کہ ان دونوں میں ایک دوسرے سے جدائی تو ہوتی نہیں لیکن ان دونوں کے درمیان میں نہ علت و معلولیت ہے۔ اور نہ اشتراک علت ہے تو ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ ملزوم کی تحریم سے لازم کی تحریم کا قائل ہونا بے وجہ ہے۔

اور اگر یہ مراد ہے کہ فعل صد خاص ترک مامور بہ کی علت ہو اور اس کے ترک کا مقتضی ہے تو یہ ممنوع ہے اس لیے کہ یہ بھی ہم بیان کر چکے ہیں کہ مامور بہ کے نہ بجالانے میں علت (اصل میں) وجود صارف ہے۔ اور یہ وجود صارف برابر موجود ہے۔ حتیٰ کہ فعل صد خاص کے بھی ہمراہ ہے۔ پس جو شخص اپنے آپ کو مکلف جانتا ہے وہ صارف کے نہ ہونے کی صورت میں بھی صد خاص کو عمل میں نہیں لاسکتا الا بطریق جبر و اکراہ کہ جس میں تکلیف ساقط ہو جاتی ہے۔

یہی گفتگو اس صورت میں ہے

جبکہ ترک مامور بہ اور فعل صد خاص کے درمیان میں استلزام سے مراد اشتراک علت ہو۔ یعنی وجود صارف دونوں کی علت ہو تو بھی منع ہے۔ اس لیے کہ صارف ترک مامور بہ کی تو علت ضرور ہے۔ لیکن فعل صد خاص کی علت نہیں ہے۔ ہاں یہ صارف۔ اور صد خاص کے بجالانے کا ارادہ۔ دونوں ملکہ اس فعل صد خاص

کا مقدمہ ضرور ہو جائیں گے۔ اور سابق میں ہم ثابت کر چکے ہیں کہ غیر سببی مقدمہ واجب نہیں ہوتا۔

لہذا ان دونوں میں مقدمہ ہونی کی حیثیت سے وہ حکم جاری نہیں ہو سکتا جو اصل فعل صدقا خاص کا حکم تھا۔ لیکن صارف چونکہ خود ترک مامور بہ کا باعث تھا۔ اس لیے منہی عنہ بھی ضرور تھا۔ پس جبکہ مکلف فعل صدقا خاص کو عمل میں لایا تو اس جہت سے بھی مستحق سزا ہوا۔

تقریر مذکور پر سوال مقدمہ

آمر نے مثلاً امر کیا (صل الصلوات) اس امر کو لازم ہے ترک صدقا خاص مثلاً کاتشراب الخی اور مکلف اس امر کو سکرے جس و حرکت چپ چاپ بیٹھا رہا۔ یہ چپ چاپ بیٹھا رہنا (صارف ہے) اور آپ تقریر مذکور میں کہہ چکے ہیں کہ (صارف ترک مامور بہ کی علت ہونی کی وجہ سے حرام منہی عنہ ہے۔ پس یہ صارف اس راہ سے کہ ترک صلوات کا باعث ہے حرام اور منہی عنہ ہے اور اس راہ سے کہ شراب نہ پینے کا مقدمہ ہے۔ واجب ہے۔ لیکن صارف کا حرام ہونا ان کے واجب ہونی کی منافی ہے۔

جواب سوال مقدمہ مذکور

صارف میں اگرچہ (حرام ہوتا اور واجب ہونا) دونوں جمع ہو گئے۔ لیکن چونکہ ان دونوں کی جہات مختلف ہیں اس لیے اسکا منہی عنہ ہونا اس کے توصل اے الواجب ہونیکے منافی نہیں ہو سکتا ہے۔ پس اصل میں تہی کا تعلق صارف اور اس کے معلول ترک مامور بہ سے ہے۔ فعل صدقا خاص سے نہیں ہے جو اس معلول کے

ساتھ ملا ہوا ہے۔

چونکہ استقام پر حاصل بحث وجوب یا عدم وجوب مقدمہ کی طرف راجع ہو گئی
جس پر ہم کافی روشنی بھی ڈال چکے ہیں ناہم مکن ہے کہ ہمارا مخالف اپنا مدعا ثابت
کر نیکی غرض سے مثلاً اس طرح اعتراف کرے۔ اگر امر اپنی ضد خاص کی ہی کو
تقصی ہو گا تو اس کا عمل میں لانا صحیح ہو گا اگرچہ واجب توسیع ہی کیوں نہ ہو۔

حالانکہ ضد کا عمل میں لانا واجب توسیع میں بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ضد کا عمل میں
لانا صارف عن الفعل المامور بہ کے وجوہ پر موقوف ہے اور یہ صارف حرام ہے
پس اگر با وصف صارف کے حرام ہونے کے واجب توسیع کا بجا لانا صحیح ہے تو البتہ یہ
صارف اس راہ سے کہ ضد کے عمل میں لانے کا مقدمہ ہے۔ واجب بھی ہوا۔ پس
وجوب و تحریم کا پھر ایک جگہ میں جمع ہونا لازم آیا۔ اور یہ باطل ہے۔
جو آپ مقدمہ کا وجوب صحیح مان لینے کی بنا پر اصل چہارم کا پہلا مذہب اپنی
مقدمہ مطلقاً واجب ہے سببی ہو یا شرعی ماننا لازم آتا ہے۔ حالانکہ مذہب مذکور
صحیح و درست نہیں جیسا کہ ہم ثابت کر چکے

علاوہ ازیں اگر وجوب مقدمہ کے قائل بھی ہوں تو غور فرمائیے کہ اُس کا یہ وجوب
دیگر واجبات شرعیہ کے مثل نہیں ہے ورنہ اگر کوئی شخص واجب الحج کل یا بعض
حصہ سافت حج کو ناجائز طریقہ پر لے کر کے حج بجالائے تو چاہئے کہ اُس کا حج صحیح ہو۔
اور امتثال حج حاصل نہ ہو۔ بلکہ اُس پر واجب ہو کہ دوبارہ جائز طریقہ پر اُس
سافت کو لے کر کے حج کا اعادہ کرے اسلئے کہ ناجائز طریقہ پر مسافت راہ کو طے کر کے
جانا صحت حج اور امتثال کے لئے کافی نہ ہونا چاہئے۔ حالانکہ اعادہ حج کا کوئی بھی
قائل نہیں بلکہ حصول امتثال کے قائل ہیں۔ پس ثابت ہو کہ وجوب مقدمہ مذکور
میں وجوب تو صلی ہے۔ یعنی مقدمہ کے ذریعے تو صل الی الواجب ہو گیا۔

اور اس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے کہ فعل منہی عمدہ کے بعد جب توصل الی الواجب ہو جاتا ہے تو وجوب بھی ساقط ہو جاتا ہے۔ جب تم یہ جان چکے تو آپ ہم کہتے ہیں واجب موع مثل نماز کے مثل اُسکا حصول کہ امتثال کے لیے مستحق ہو۔ موقوف ہے اُسکے بجالانے کے ارادہ پر مثلاً اور اُسکی ضد کی کراہت پر یعنی اُسکی ضد کا کرنا مکروہ ہو پس جبکہ ہم بقول آپ کے وجوب مقدمہ کے قائل ہوں تو یہ ارادہ اور کراہت دونوں واجب سمجھنے چاہئیں۔ نیز جاپز نہیں کہ واجب کی ضد مکروہ ہو۔ بلکہ اُسکی ضد تو حرام ہونی چاہئے پس اس راہ سے کہ یہ کراہت واجب کا مقدمہ ہو رہی ہے تو وجوب ہوئی۔ اور اس راہ سے کہ واجب کی ضد ہے۔ حرام ہوئی۔ دیکھو ایک شے مبین میں وجوب و تحریم بیان بھی جمع ہو سکے اور یہ باطل ہے۔ اگرچہ ہم کہ تم جان چکے ہو کہ وجوب ایسے مقامات میں محض توصل الی الواجب کی غرض سے ہوتا ہے۔ وجوب شرعی نہیں ہوتا۔ لہذا اگر مکلف خلاف ورزی کرے توصل الی المطلوب کرے تو وہ مطلوب حاصل ہو جائے گا اور اُسکا فرض بھی ساقط سمجھا جائے گا۔

لیکن یہ واضح رہے کہ اجتماع وجوب و تحریم کے جہات مختلف ہیں۔ اور مقدمہ کا وجوب تو اصلی ہے۔ جب اصل واجب ادا ہو گیا۔ توصل برطرف ہو گیا اور اُسکا وجوب بھی جاتا رہا۔ اور تحریم اور محصیت بجائے خود باقی رہی۔ اب بخوبی ظاہر ہو گیا کہ امرائی ضد خاص کی ہی کو نہیں چاہتا اگرچہ وجوب مقدمہ کے بھی قائل ہوں کیونکہ وجوب تو اصلی مقصود ہے کہ جس حالت میں وہ توصل ممکن ہو اُسی حالت خاص میں وہ وجوب بھی ہو۔ اور اگر صارف من الفضل ہو تو وجوب۔ اور مکلف اُس فعل کا ارادہ نہ کرے اور نہ اُسکے ارادہ کا کوئی داعی ہو۔ تو پھر یہ توصل بھی ناممکن ہو گا۔

اور اس صورت میں وجوب مقدمہ کے بھی کوئی معنی نہ ہوئے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ وجوب مقدمہ کی دلیل پر تقدیر تسلیم اُسی جگہ چل سکتی ہے جہاں مکلف منہ فاس کے عمل میں لنگتا

ارادہ کرے ورنہ نہیں۔

(۶) اصل

واجبِ مخیر کا بیان

ہمارے علماء میں یہ بات مشہور ہے کہ جب چند کاموں کا امر و حکم ہو اور ان کے بجالانے میں مکلف مختار ہو تو یہ حکم تخیری اُن جملہ امور کے وجوب کا مقتضی ہے۔ یعنی نہ اُن سب کا ادا کرنا واجب ہے اور نہ اُن سب کا ترک جائز ہے۔ بلکہ مکلف اُن میں سے جسکو بجالائے وہی واجب اصلی سمجھا جائیگا۔ چہرے معتزلہ بھی اُسی کے قائل ہیں اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ اُن تمام کاموں میں سے جو تعیین ایک کام واجب ہے اور مکلف جسکو بجالائے گا وہی معین ہو جائیگا۔ علامہ رح فرماتے ہیں کہ معنوی طور پر ان دونوں کا ایک ہی مطلب ہے۔ کچھ فرق نہیں ہے۔

(۷) اصل

واجبِ موسع کا بیان

اکثر علماء کا قول ہے کہ کسی کام کا (امر) حکم کرنا اتنے وقت میں کہ جو اُس کام سے زائد ہو عقلاً جائز ہے مثل نماز ظہر کے مثلاً اور اُسکو واجب موسع کہتے ہیں۔ سید مرتضیٰ و شیخ مفید و محقق و علامہ رجب بن علی کے قائل ہیں اور ایک قوم اُنکی منکر ہے اور کہتی ہے کہ ایسا حکم ترک واجب کے جواز کا باعث ہے پھر ان میں تین مسلک ہو گئے۔ ہر ایک مسلک ذیل میں درج کیا جاتا ہے۔

(۱) وجوب ایسے آخر میں اول وقت سے مخصوص ہو یہ قول جناب شیخ مفید کا ہے۔
 (۲) آخر وقت سے مخصوص ہے لیکن اگر مکلف اول وقت بجالائیگا تو یہ مقدم کرنا
 زکوٰۃ کے مثل ہوگا۔ یعنی فرض تو ادا ہو جائیگا۔ لیکن نقل سمجھا جائیگا۔
 (۳) آخر وقت سے مخصوص ہوگا لیکن اگر اول وقت بجالائیگا تو معلق واقع
 ہوگا یعنی اگر مکلف آخر وقت تک صفات تکلیف پر باقی رہیگا تو جو بجالایا فرض
 سمجھا جائیگا اور اگر صفات تکلیف سے خارج ہو گیا تو نقل سمجھا جائیگا۔ یہ دونوں
 مسلک بعض اہلسنت کے ہیں اور حق یہ ہے کہ تمام اجزاء وقت ادا
 واجب میں مساوی ہیں۔ یعنی جمع اجزاء وقت میں مکلف کو اختیار ہے
 خواہ اول وقت ہو یا وسط وقت ہو یا آخر وقت ہو بلکہ جس جز وقت میں بھی
 بجالائیگا وہی واجب بالاصالت ہوگا۔ بغیر اس لحاظ کے کہ مکلف آخر وقت تک
 صفات تکلیف پر باقی رہے یا نہ۔ پس حقیقت میں یہ واجب موسع واجب
 تخیری کی مثل ہے۔

لیکن اسپر جو بحث متفرع ہوتی ہو

وہ یہ ہے کہ جب مکلف اول وقت یا وسط وقت سے ادائے فرض میں تاخیر
 کرے تو فرض کا بدل (عزم) اسپر واجب ہے یا نہ؟
 (۱) سید مرتضیٰ رحمہ اللہ عزم رکھنے کو واجب جانتے ہیں اسی کو شیخ ابو جعفر طوسی رحمہ
 اللہ اور ابو البکار محمد بن زہرہ اور قاضی سعد الدین ابن براجم اور ایک جماعت معتزلہ
 نے اختیار کیا ہے۔
 (۲) اور اکثر عدم وجوب عزم کے قائل ہیں۔ یہی قول محقق اور علامہ کا ہے
 اور یہی اقرب ہے۔ ہمارے اس مختار پر دو دعوے پیدا ہوئے۔

- (۱) پہلا دعوے وقت کے تمام اجزاء مساوی اور برابر ہیں۔
 (۲) دوسرا دعوے بدل یعنی عزم رکھنا واجب نہیں۔

دلیل دعوائی اول

امر سے ایسا وجوب سمجھا جاتا ہے جو تمامی وقت سے مقید ہے۔ اور مقید ہونے سے یہ مطلب نہیں کہ ہر ہر جز فعل ہر ہر جز وقت پر منطبق ہو کہ یہ تو باطل ہے اجماعاً نیز فعل میں تاخیر بھی نہیں کہ وقت میں جتنی مرتبہ ادائے فعل کی گنجائش ہوتی ہے مرتبہ بجالائے۔

نیز امر میں یہ تخصیص بھی نہیں کہ اول وقت یا آخر وقت اول جز فعل یا آخر جز فعل سے تعلق رکھتا ہے بلکہ ظاہر امر سے تو اس طرح کی تخصیص کی نفی نکلتی ہے۔ اس لئے کہ اجزاء فعل کی نسبت اجزاء وقت سے یکساں ہیں اول و آخر کی تخصیص کا قول باطل ہے اور وجوب تاخیر کا قول (یعنی جس جس جز فعل کو جس جس جز وقت میں ادا کرنا چاہے ثابت ہے۔

نیز اگر وجوب کسی جز معین سے مخصوص ہوتا۔ مثلاً آخر وقت سے مخصوص ہوتا تو نماز ظہر کا ادا کرنے والا اس جز معین سے قبل ایسا ہی سمجھا جاتا۔ جیسا کہ کوئی زوال سے قبل نماز ظہر پڑھے اس صورت میں تو صریح نماز باطل ہوتی۔ اور اگر اول وقت سے مخصوص ہوتا تو اس کے بعد نماز پڑھنے والا بوجہ تاخیر وقت عاصی اور گنہگار ہوتا۔ حالانکہ یہ خلاف اجماع ہے۔

دلیل دعوائی دوم

امر مطلقاً ادائے فرض کے لئے وارد ہوا ہے۔ اس میں ہرگز یہ تصریح نہیں ہے کہ

فرض یا عزم کے درمیان میں تخییر ہے۔ بلکہ ظاہر امر اس تخییر کی نفی کرتا ہے اسلئے کہ امر بدایہ و وجوب فعل پر دلالت کرتا ہے۔ اور وجوب عزم پر بجز وجوب کے اور کوئی دلیل نہیں ہے پس یہ بھی ایسا ہی ہے جیسا کہ وقت جزو معین کی تخصیص بالوجوب کا قول تھا کہ دعویٰ ہی دعویٰ ہے۔ اور دلیل ندارد۔ پس دلیل اُن لوگوں کی جو وجوب عزم کے قائل ہیں اگر اول وقت یا وسط وقت میں بدو نہ بدل (عزم) کے ترک فعل جائز ہے تو پھر سنت اور واجب میں کوئی فرق نہ رہے گا اس بنا پر عزم واجب ہی تاکہ سنت اور واجب میں فرق اور تمیز حاصل ہو

جواب دلیل مذکور

سنت اور واجب میں فرق ظاہر ہے۔ اسلئے کہ واجب توسع میں امر کا تعلق بر سبیل تخییر ہر ہر جزو وقت سے ہوتا ہے۔ اور جس جزو وقت میں امر واقع ہو جائے وہ باقی اجزاء کا قائم مقام ہو جاتا ہے اور کسی حال میں وصف (وجوب توسع) سے خارج نہیں ہوتا۔ بخلاف سنت کے کہ اسکی یہ شان نہیں ہے۔

دوسری دلیل وجوب عزم کی

فعل اور عزم کی شان خصال کفارہ کے شے ہے۔ یعنی جسکو بجالائے وہی کافی ہے اور اگر کسی کو نہ بجالائے گنہگار ہوگا اور یہی معنی وجوب احد ہلکے ہیں۔ جواب نماز بجالانے والا مثل سمجھا جاتا ہے لیکن نہ اس اعتبار سے کہ (فعل یا عزم) احد الامرین واجب ہے پس اگر یہاں تخییر ہوتی تو چاہیے تھا کہ فعل و عزم دونوں میں سے جسکو فعل میں لاتا۔ امثال حاصل ہو جاتا حالانکہ شخص عزم سے امتثال حاصل

نہیں ہوتا۔ نیز اگر ترک عزم پر نگاہ ہوگا تو اس رات نہیں کہ مکلف اُس میں
 شل خصال کفارہ کے مخیر تھا۔ بلکہ ادائے فرض پر اجمالاً و تفصیلاً وقت اور قبل
 از وقت ہر حال میں عزم ایک ایجابی حکم ہے۔ مومن کو چاہئے کہ ہر حال میں ادائے
 فرض کو یاد رکھے اور اُسکے ادا کرنے کا عزم بالجرم رکھے پس یہ وجوب تخیری
 کے طور پر نہیں بلکہ وجوب ایجابی ہے۔

دلیل اُن لوگوں کی جو وجوب کو اول وقت سے مختص کرتے ہیں

زیادتی وقت کی ادائے واجب کے لیے منع ہے۔ اسلئے کہ یہ زیادتی ترک واجب
 کی باعث ہوگی۔ پس واجب واجب نہ رہے گا۔ لہذا ضرور ہے کہ امر کو وقت کے
 کسی جزعین سے وابستہ کیا جائے اور وہ جزعین یا اول وقت ہوگا یا آخر وقت۔
 (اس لیے کہ وسط وقت تو کوئی چیز ہی نہیں) پس اگر آخر وقت ہے تو اول وقت
 میں ادا کرنے کی ذمہ داری سے بری نہ ہوگا۔ اور آخر وقت کی تخصیص باطل ہے۔
 لامحالہ اول وقت ہی معین ہوگا۔

جواب ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ امر میں کوئی تخصیص کسی جزے نہیں ہے۔ اور فعل
 کی نسبت جملہ اجزاء سے برابر ہے۔ نیز اول وقت کی تخصیص کرنے سے چاہئے کہ تاخیر
 جائز نہ ہو۔ حالانکہ تاخیر جائز ہے۔ اور عدم جواز تاخیر کا قول باطل ہے۔

دلیل اُن لوگوں کی جو وجوب کو آخر وقت سے مختص کرتے ہیں

اگر اول وقت مخصوص ہوتا۔ تو تاخیر سے مکلف گنہگار ہوتا اسلئے کہ اُسے ترک واجب
 اور اُسکو اول وقت ادا نہ کیا۔ حالانکہ یہ باطل ہے۔

جواب وہی ہے جو سابق میں گذرا۔ کہ تعین فعل اول وقت سے مختص نہیں

بلکہ وجوب بطریق تخییر ہے۔ جو وقت چاہے اور جس جزو وقت میں چاہے ادا کر دیا جائے اور کر سکتا ہے۔ جیسا کہ خصال کفارہ کا حال ہے کہ نہ سب کا بجالانا واجب ہے اور نہ سب کا ترک کرنا جائز ہے اور تعین اسکی تکلف کے اختیار میں ہے جب تک وقت وسیع ہے اور جب وقت تنگ ہوگا اسوقت فعل کا بجالانا معین ہو جائے گا۔

(۸) اصل

کسی شرط پر حکم کا معلق ہونا دلالت کرتا ہے کہ انتفاء شرط سے انتفاء حکم ہو (اس میں دو قول ہیں)

(۱) حق یہ ہے کہ امر شرط بلکہ ہر حکم مشروط میں (بقاعدہ اذانات الشرط فالتامشروط شرط کافوت ہوتا۔ حکم کے فوت ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ یہی تمام اکثر محققین کا ہے۔ من جملہ ان کے فاضلان علامہ رحمہ اور ان کے فرزند ارجمند ہیں۔
(۲) سید مرتضیٰ رحمہ کہتے ہیں کہ شرط کافوت ہونا حکم کے فوت ہونے پر دلالت نہیں کرتا بلکہ ایک جداگانہ دلیل سے حکم اپنے فوت ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ ان کا اتباع ابن زہرہ نے کیا ہے اور یہی قول ایک جماعت عامہ کا ہے۔

ہماری دلیل

جب آمرنے کہا اعطنا ید ادرہما ان اکرمنا اسکا مطلب عرف میں یہ ہے (الشرط فی اعطائہ اکراما) اس فقرہ سے یقیناً یہ سمجھا جاتا ہے کہ اکرام کے نہ ہونے پر۔ اعطایہ بھی نہ ہو پس جو مفہوم پہلے فقرہ کا ہے وہی دوسرے فقرہ کا ہے اور جب اس معنی عربی کے ساتھ ہم نے دوسرا مقدمہ دکھا اصل عدم نقل ہی شامل کر دیا جسکا فوکر سابق میں بھی ہو چکا ہے تو اس ہی پتہ چلا گیا کہ یہی معنی لغوی جیسا تھے

دلیل سید رحمہ اللہ

شرط کی تاثیر یہ ہوتی ہے کہ حکم اُسکے ساتھ معلق ہوتا ہے جسکا مطلب یہ ہے کہ اگر ایک شرط نہ ہو تو دوسری اور دوسری نہ ہو تو تیسری اُسکے قائم مقام ہو سکتی ہے اور یہ امر ممنوع نہیں ہے۔ مثلاً قول حق تعالیٰ واستثنیٰ منہ واشہم ہدیین من رجالکم سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک آدمی کی گواہی معتبر نہ ہو گی جب تک اُسکے ساتھ دوسرا آدمی نہ ہو۔ پہلے کے ساتھ دوسرے آدمی کے لئے سے گواہی کے قبولیت کی شرط پوری ہوئی۔ پھر اگر شاہد اول کے ساتھ دو عورتیں ملا دی جائیں تو دوسرے شاہد کے قائم مقام ہو جائیں گے۔ اسی طرح اگر شاہد اول کے ساتھ حلف ملا دیا جائے تو یہ بھی دوسرے شاہد کے قائم مقام ہو جائیگا۔ غرض ایک شرط کے قائم مقام دوسری اور شرطیں پیدا ہو سکتی ہیں۔ لہذا انتفاء شرط سے انتفاء حکم نہیں ہو سکتا۔ نیز

دلیل اُن لوگوں کی جو سیدرح کے موافق ہیں

اگر شرط کا فوت ہونا حکم کے فوت ہونیکو چاہتا تو قول حق تعالیٰ ولا تکرہوا ختیاتکم علی البغاء ان اردن تحصنا عدم تحریم اکراہ پر دلالت کرتا جب کہ وہ عورتیں عفت کا ارادہ نہ کریں حالانکہ یہ درست نہیں بلکہ زنا پر جبر کرنا ہر طرح پر حرام ہے۔

جواب دلیل سیدرح

مثال مذکور میں دوسرے شاہد کے قائم مقام دو عورتیں یا حلف تنہا تنہا شرط نہیں ہیں بلکہ اعداد ہما شرط ہیں اور پھر دو تو تینے انتقار پر انتقار حکم موقوف ہے۔ یعنی جب دوسرے شاہد کے قائم مقام کوئی دوسرا بدل نہ ہوگا تو یقیناً عدم شرط سے عدم حکم ہوگا

موافقتین سید کی دلیل کا پہلا جواب

مانا کہ آیت کے ظاہر سے یہ نکلتا ہے کہ اگر وہ عورتیں پاکدامنی کا ارادہ نہ کریں تو ان پر زنا کے لیے جبر کرنا حرام نہیں۔ لیکن جبر کے حرام نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان پر زنا کے لیے جبر کرنا حلال و مباح ہو جائے۔ اس لیے کہ انتقار حرمت کبھی حلال کے طاری ہونے سے ہوتا ہے اور کبھی متعلق حرمت کا وجود جب عقلاً متنع ہوتا ہے تو انتقار حرمت ہو جاتا ہے۔ اس کو یوں سمجھئے قضیہ سالیہ کبھی انتقار محمول سے۔ اور کبھی انتقار موضوع سے صادق آتا ہے مثلاً قول حق و لا تکرہوا الخ قضیہ سالیہ ہے۔

اس میں کبھی تو انتقار محمول (یعنی انتقار بغاء و زنا) و ارادہ عفت سے انتقار حرمت ہوتا ہے اور کبھی انتقار موضوع یعنی بغاء و عدم ارادہ تحصن و عفت سے انتقار حرمت ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ زنا کے ارادہ کے ساتھ پھر ان پر زنا کے لیے جبر کرنا ناممکن ہے کیونکہ اگر وہ کے معنی ہیں کسی شخص کو اس کام پر مجبور کرنا جسے کرنے کو وہ ناپسند کرتا ہے پس جبکہ وہ زنا کو پسند کریں گی تو پھر اگر وہ جبر متحقق نہیں ہو سکتا۔ اور جب موضوع ہی نہ ہوگا۔ تو حرمت کا تعلق کس سے ہوگا لہذا انتقار موضوع سے انتقار حرمت ہو گیا۔

دوسرا جواب

(تعلیق شرط) انتفار شرط سے انتفار حکم کی اُس وقت مقتضی ہوتی ہے جبکہ شرط کا کوئی دوسرا فائدہ نہ ہو اور جائز ہے کہ آیت میں فائدہ شرط محض سیالغہ ہی میں ہو۔ یعنی جبکہ وہ لڑکیں پاکدامنی کا ارادہ کریں تو آقا کو بدرجہ اولیٰ اُن کی عفت و پاکدامنی کا ارادہ کرنا چاہیے۔ یا یہ کہ آیت مذکورہ خاص اُن عورتوں کے بارے میں نازل ہوئی ہو۔ جو عفت کا ارادہ کرتی ہوں اور آقا انکو زنا پر مجبور کرنا ہو۔

تیسرا جواب

ہم نے مانا کہ آیت بحسب ظاہر لفظ تعلیق شرط انتفار حرمت اکراہ پر دلالت کرتی ہے لیکن اجماع قاطع اُسکا معارض ہے۔ اور اسیں شک نہیں کہ ظاہر آیت اجماع قاطع سے مدفوع ہو جاتا ہے۔ اٹھو

(۹) اصل

تعلیق حکم کسی صفت پر یہ نہیں چاہتیا کہ انتفار صفت و انتفار حکم ہو جائے (اسمیں دو قول ہیں)

علماء اصول نے اس بارہ میں اختلاف کیا ہے کہ جب کوئی حکم کسی صفت سے وابستہ ہو۔ آیا اس صفت کا انتفار اُس حکم کے انتفار کو مقتضی ہے یا نہ

(۱) ایک قوم قائل ہوئی ہے کہ ہاں انتفار صفت انتفار حکم کو مقتضی ہے یہی ظاہر کلام شیخ رحمہ اور شہید رحمہ ذکر میں اسی کی جانب مائل ہوئے ہیں۔

(۲) اکثر لوگوں نے۔ اور سیدرح۔ اور محقق رح اور علامہ رح نے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ انتفار صفت کی دلالت انتفار حکم پر نہیں۔ یہی اقرب ہے۔

ہماری دلیل

اگر انتفار صفت کی دلالت انتفار حکم پر ہوتی تو تینوں دلائلوں میں سے کوئی دلالت ہوتی۔ حالانکہ ایک بھی نہیں۔ مطابق اور نصی کا ہونا تو ظاہر ہے۔ اس لئے کہ انتفار حکم اور انتفار صفت یہ دونوں نہ آپس میں ہیں اور نہ جز و نہ دونوں دلائلوں میں ایک نہ ایک دلالت منطوقی ضرور ہوتی۔ حالانکہ ہمارا مخالف اسکا منقرض نہیں ہے اب رہی دلالت التزامی سو یہ بھی نہیں اس لئے کہ ازراہ ذہن و عقل اور ازراہ عرف۔ ثبوت حکم اور ثبوت صفت کے درمیان میں کوئی لزوم نہیں کہ وجوب زکوۃ سائمہ میں تو ہو اور جب یہ صفت نہ ہو بلکہ صفت معلوفہ ہو۔ تو وجوب زکوۃ نہ ہو۔

مسئلہ اول کی دلیل

اگر صفت کے انتفار پر بھی بدستور حکم ثابت رہے گا تو یہ تعلیق علی الصفت بیکار و لغو ہوگی مثلاً اگر کہیں انسان لا بیض لا یعلم الغیوب x و لا لا سود و لا اناام لا یبصر تو یہ تعلیق صفت لغو اور بیکار ہے۔ اس لئے کہ غیب کو کوئی بھی نہیں جانتا۔ اور سونے کی حالت میں کوئی بھی نہیں دیکھتا۔ پھر انسان اور اسود کی قید سے کیا فائدہ۔

۱۵ دلالت منطوقی اس دلالت کو کہتے ہیں جو لفظوں سے سمجھ میں آئے مثلاً ناطق کی دلالت انسان کے لیے ۱۲ منہ۔

جواب

فائدہ کا انحصار کچھ اسی پر ہی نہیں ہے جو آپ نے بیان کیا بلکہ اور بھی فوائد ہو سکتے ہیں مثلاً (۱) ہو سکتا ہے کہ قول و صفت کے بیان میں زیادہ اہتمام کی ضرورت ہو۔ یا تو اس لئے کہ سامع جبکہ سامع ہی کا مالک ہو۔ تو اس کو اس صفت کے ساتھ سنا دینا اور تبادیل کی اشد ضرورت ہے۔ یا اس لئے کہ اس کو یہ توہم ہو کہ شاید سامع میں زکوٰۃ نہیں ہے تو صفت کی تصریح کر کے اس کو وہم و شبہ دور کر دیا جیسا کہ قول حق تعالیٰ کا۔ وَلَا تَقْتُلُوا ۱۱ وَلَا دِمَ خَشِيَةِ ۱۲ اَللّٰهِ ہے پس اگر خشیۃ کی تصریح نہ ہوتی تو ممکن تھا کہ خشیۃ کے ساتھ میں جو از قتل کا توہم ہوتا۔ پس خشیۃ کی تصریح کر کے یہ تبادیل کہ خشیۃ کی حالت میں بھی تحریم قتل ثابت ہے۔

(۲) محل و صفت کے بیان کرنے میں یہ بھی مصلحت ہو سکتی ہے کہ سامع آگاہ ہو جائے کہ حکم صفت پر تو نص ہے اور اس کے ماسوا کا حال دوسری دلیل سے معلوم ہو گا۔

(۳) ہو سکتا ہے کہ یہاں پر کوئی سائل ہو۔ اور اس کا سوال محل و صفت کے تعلق ہو تو سوال کے مطابق جواب دیا گیا۔ اور آپ نے جو مثال ابیض اسود کی بیان کر کے ظاہر کیا ہے کہ اگر صفت سے کوئی کام نہ لیا گیا تو لغو و بیکار ہوگی یہ بات آپ کی قابل تسلیم نہیں ہے۔ اس لئے کہ کبھی صفت واقعی اور قید واقعی کو محض توضیح بیاں کی غرض سے لاتے ہیں۔ پس اگر مثال مذکور میں بھی صفت واقعی اور توضیحی ہو تو کیا قباحہ ہے۔

تقصید بالغایۃ ماقبل کی مابعد سو مخالفت پر دلالت کرتی ہے اس میں
(دو قول ہیں)

اصح یہ ہے کہ تقصید بالغایۃ مابعد کے ماقبل سے مخالفت پر دلالت کرتی ہے
اور اُس پر اکثر محققین کا اتفاق ہے (۲) سید مرتضیٰؒ اس کے خلاف ہیں اور
کہتے ہیں کہ تعلیق حکم بالغایۃ کی دلالت صرف اتنی ہے کہ حکم اس غایت تک
تو ثابت ہے اور مابعد کا حال (اور اُس کی نفی و اثبات) دوسری دیں سے
معلوم ہوتا ہے اور اُس کی موافقت بعض اہلسنت نے بھی کی ہے۔

ہماری دلیل

قائل کا قول صوموا الی اللیل اسکے معنی یہ ہیں کہ وجوب صوم کا آخر وقت
شب کا داخل ہوتا ہے۔ پس اگر شب کے داخل ہونے کے بعد بھی (وجوب صوم)
فرض کیا جائے تو شب کا ابتدائی حصہ وجوب صوم کا آخر وقت نہ ہوگا اور
یہ صوموا الی اللیل سے جو بطور منطوق سمجھ میں آتا ہے اُس کے خلاف ہے۔

دلیل سید رحمۃ اللہ

کی اُسی طرح پر ہے جو نفی دلالت تخصیص بالوصف میں مذکور ہو چکی۔ حتیٰ کہ وہ تعلیق
حکم بالصفة اور تعلیق حکم بالغایۃ دونوں میں کچھ فرق نہیں کرتے۔ اور کہتے
ہیں اگر کوئی ہم سے کہے کہ کیا معنی ہیں۔ قول حق تعالیٰ اتموا ایصیام
الی اللیل کے جب کہ رات کے حصہ میں بھی روزہ رکھنا جائز ہو۔ تو ہم یہ
کہتے ہیں کیا معنی ہیں قول (فی سائمتہ الغنم الزکوۃ) کے جبکہ معلوفہ میں بھی
زکوۃ ہو۔ پس اگر جواب یہ دیا جائے کہ مصلحت تو کھل گئی۔ یعنی یہ معلوم ہو گیا

کہ ثبوت زکوۃ سائمہ میں بذریعہ نص کے ہے۔ اور ثبوت زکوۃ معلوفہ میں بذریعہ دوسری دلیل کے ہے۔ تو ہم بھی یہ جواب دیدینگے۔ کہ ثبوت صوم غایت تک بذریعہ نص قرآنی معلوم ہوا اور مابعد کا حال بذریعہ دوسری دلیل کے معلوم ہوا۔

جواب دلیل مذکور

تعلیق بالصفة اور تقیید بالغایۃ دونوں کا سادی ہونا منع ہے۔ اسلئے کہ تقیید بالغایۃ میں ماقبل اور مابعد میں لزوم ہوتا ہے۔ یعنی صوم (جس کا آخری حصہ بدلے شب و مقید) اسکا تصور عدم صوم فی اللیل سے جدا نہیں ہے۔ بخلاف تعلیق بالصفة کے کہ اُس میں یہ لزوم نہیں ہوتا۔ جیسا کہ تم جان چکے ہو۔ پس سید رحم کا ان دونوں میں سادی ہونے کا دعویٰ کرنا بوجہ ہی بلکہ تحقیق اس بارہ میں وہی ہے۔ جسکو بعض افاضل نے بیان کیا ہے کہ مقید بالغایۃ تعلیق بالشرط سے دلالت کرتے ہیں اقول ہے۔ اسی واسطے جو دلالت بالشرط کے قائل ہیں وہ اسکی دلالت کے بھی قائل ہیں اور جو دلالت بشرط کے قائل نہیں وہ اسکی دلالت کے بھی قائل نہیں۔

(۱۱) اصل

امر مشروط جائز نہیں جبکہ آمرانتفا بشرط کا عالم ہو

(اس بارہ میں دو قول ہیں)

اکثر ہمارے مخالفین قائل ہیں کہ مشروط فعل کا امر جائز ہے اگرچہ آمر اس شرط کے عدم سے واقف ہو۔ اور بعض متاخرین نے تو حد درجہ کی لمبیزدہ

علم حاصل کرنا ضروری ہے۔ اور اُس پر اجماع بھی منعقد ہے اور وجوب نیت فرض میں اپنے صحیح و سالم زندہ باقی رہنے کا ظن ہی کافی ہے اور یہ ظن قائم علم کے ہے

تیسری دلیل

جس طرح سے اگر کوئی اُن مصالح کے سبب جو مامور بہ سے پیدا ہوتے ہیں حسن اور عمدہ ہے۔ اسی طرح بصورت مذکورہ (یعنی شرط کے قوت ہونیکا علم ہو) تکلیف دینا اُن مصالح کے سبب جو نفس الامر سے حاصل ہوتے ہیں۔ حسن اور عمدہ ہے۔ اس لئے کہ مختلف جبکہ فعل مامور بہ کے واقع نہ ہونیسے بے خبر ہوگا تو ضرور امتثال امر کے لئے اپنی نفس کو آمادہ کرے گا۔ اور افعال فحشہ سے بچنے کی کوشش کرے گا۔ اس بنا پر وہ مستحق ثواب دارین ہوگا۔ دیکھو کہ کسی آقا اپنے غلام کو امتثال حکم دیتا ہے کہ فلاں کام کرو اور فلاں کام کرو اور دیں یہ خیال کئے ہوئے ہوتا ہے کہ عنقریب اس حکم کو منسوخ کر دوں گا۔ اسی طرح کبھی انسان ایک شخص سے امتحان لیتا ہے۔ کہ میں نے تم کو اپنے فلاں غلام کی فروختگی میں دیکھ لیا۔ حالانکہ جانتا ہے کہ عنقریب اُس کو وکالت سے معزول کر دوں گا لیکن یہ کام محض اس غرض سے کرتا ہے۔ کہ دیکھ لو اپنے سے مالوس کرے یا اس غلام کے معاملہ میں اُسکا خاص طور سے امتحان لے کہ کیونکر معاملہ کرتا ہے۔

جواب دلیل مذکور

اگر بطریق مذکور تکلیف دینا صحیح مان بھی لیا جائے۔ تو ظاہر ہے کہ یہاں کسی فعل کی تو طلب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ (شرط کے قوت ہونیسے اُسکا قوت ہونا معلوم ہی

بلکہ امتثال اور انقیاد اور عزم کے لئے یہ تکلیف ہو گی۔ اور یہ محل نزاع و بحث نہیں۔ محل نزاع و بحث تو نفس فعل اور اُس کی تکلیف ہے۔ یعنی جبکہ شرط کے فوت ہو جائے گا علم ہو تو پھر اُس کی تکلیف دی جا سکتی ہے یا نہ۔ اور آپ نے جو غلام و وکیل کی مثال پیش کی اور اُس کو خشن بتایا وہ تو خشن اسوجہ سے ہوئی وہ بقول آپ کے کہ وکیل کا حال معلوم ہو جائے، اور یہ بات خداوند عالم کی ذات پاک کے لئے جو عالم الغیب ہے۔ منع ہے پہلا جب وہ عالم ہے کہ زید و توما زندہ نہ رہیگا۔ تو پھر وہ کیونکر کسی کام کے بجالانے کی تکلیف دے سکتا ہے۔ اور یہ تکلیف کیونکر خشن اور عمدہ ہو سکتی ہے۔

د (۱۲) اصل

نسخ مدلول امر میں جواز بالمعنی الاعم پر دلالت باقی نہیں رہتی
(اس بارہ میں دو قول ہیں)

اقرب میرے نزدیک یہ بات ہے کہ امر کا مفہوم جو کہ (دوجوب) ہے۔ اُس کے نسخ کے بعد وہ کام اپنے اصلی حکم (باحث اصلیہ) پر لوٹ آتا ہے۔ اُس میں نسخ کے بعد یہ بات باقی نہیں رہتی۔ کہ وہ دلالت جواز پر کرے۔ اُسی کے علامہ نہایت میں اور بعض اہلسنت قائل ہیں۔

(۲) اور اکثر قائل ہیں کہ اس امر کی دلالت بعد نسخ دوجوب (جواز پر باقی رہتی ہے)۔ اُس کو اختیار کیا علامہ نے تہذیب میں۔

ہماری دلیل

انما اصل میں جواز بالمعنی الاعم (اذن فی الفعل) پر دلالت کرتا ہے اور یہ اذن

قدر مشترک ہے۔ دوجوب و مذنب و اباہت و کراہت میں (پس جب تک اس
مذکورہ جواز کے ساتھ ان چاروں قیدوں میں سے کوئی قید نہ ملے۔ اُسکا تحقق
ہو نہیں سکتا۔ یعنی ان چاروں احکام کا اُس کے ساتھ میں تعلق ہے۔ پس بعد
دوجوب اس جواز کافی نفسہ باقی رہنا غیر معقول ہے۔

دلیل بقا جواز پر

صرف دو فقرے ہیں (۱) مقتضی جواز یعنی امر موجود ہے (۲) مانع مفقود ہے۔
لہذا اُسکا تحقق واجب ہے۔ اس لئے کہ (جواز) دوجوب کا جز ہے اور دوجوب
جو کہ مفہوم امر ہے۔ وہ دو چیزوں سے مرکب ہے (اول) تجواز الفعل
(دوم) مع المنع من الترك۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ جو مرکب کا مقتضی ہوتا
ہے۔ وہی مرکب کے اجزاء کا بھی مقتضی ہوتا ہے۔ اور امر مرکب کا مقتضی ہے۔
پس اُسکے اجزاء کا بھی مقتضی ہوگا۔ لہذا فقرہ اول (مقتضی جواز موجود ہے)
ثابت ہوا۔ اب لیجئے دوسرا فقرہ وہ یہ ہے کہ (مانع مفقود ہے) اُسکی سند
اصل و فرض ہے یعنی حاصل عدم ہے۔ اور (فرض نسخ دوجوب)
ہے۔ اور وجوب ایک ماہیت مرکبہ ہے۔ اور مرکب کے رفع میں اُس کے ایک
جز کا رفع کافی ہوتا ہے پس رفع وجوب میں رفع جز دوم (منع من الترك)
کافی ہے۔ پہلا جز (جواز) باقی رہا اُس کے رفع پر نسخ دوجوب کی دلالت نہیں
پس ثابت ہوا کہ بعد نسخ دوجوب وجوز باقی رہتا ہے۔

جواب دلیل مذکور

مقتضی یعنی امر کا وجود ثابت کیا گیا ہے وہ منع ہے۔ اس لئے کہ جواز جو کہ ماہیت

وجوب کا جزئی یا جاتا ہے۔ وہی تو ماہیت وجوب اور باقی تینوں احکام کے درمیان
 میں قدر مشترک ہے (یعنی اُسی جواز کے ہی تو معنی اذن کے ہیں۔ اور وجوب و منع
 و اباحت و کماہنت چاروں قیدوں میں سے ایک قید کے بغیر لائے بھی اُس کا تحقق
 ہو نہیں سکتا۔ یعنی جواز کے ساتھ ان چاروں احکام کا تعلق ہے اگرچہ فصل کا
 اپنی جنس کے لیے علت ہونا ثابت نہ ہو۔ تاہم احکام شرعیہ پانچ میں منحصر اور
 ضروریات دین سے شمار ہوتے ہیں۔ پس رفع وجوب کے بعد باقی تینوں احکاموں
 میں سے کسی کا اُسے ساتھ میں ہونے کا علم نہیں۔ بلکہ شک ہے۔ پس جبکہ قید میں
 شک ہوا۔ اُس کی وجہ سے وجود مقتضی میں بھی شک ہو گیا۔ اور یہ بات واضح ہو چکی
 ہے کہ نسخ وجوب کا تعلق بسطرح سے کہ منع من الترتک اور اُسکی تقيض اذن
 فی الترتک سے ہو سکتا ہے۔ اسی طرح مجموعہ ہر دو جز سے بھی ہو سکتا ہے۔ اس
 صورت میں نہ قید باقی رہے گی۔ اور نہ مقید پس جب قید کا ملنا مشکوک ہو تو
 وجود مقتضی بھی مشکوک ہو گیا۔ اور اگر مستدل صاحب اپنے احتمال اول کو
 ترجیح دے کر کہیں کہ رفع ایک ہی جبکہ ہوا ہے (یعنی منع من الترتک) کا۔ اور بخلاف
 باقی ہے اور اصل عدم تعلق مجموعہ ہر دو اجزاء سے ہے تو ہم کہیں گے کہ اصل وجوب و قید
 ہے و اذا تعارضتا اظہر غرضکہ وجوب مقتضی یعنی وجوب امر ثابت ہوا جب امر
 مذکور طے ہو چکا۔ تو اب واضح ہو کہ دلیل مخالف اگر ہم درست مان بھی لیں تو نسخ
 وجوب امر تقابلاً استحباب پر دلالت کرتا ہے نہ جواز پر فقط۔ جس سے مراد اباحت
 ہے۔ نہ جواز و استحباب دونوں سے اعم پر اور نہ اباحت و استحباب و مکروہ پر
 خلاصہ مطلب یہ ہے کہ وجوب جبکہ مرکب ہے۔ اذن فی الفعل (در حجاب)
 الفعل مع المنع من الترتک سے اگر وجوب کے رفع میں ایک جز کا رفع کافی سمجھا جائے
 کہ ایک جز اذن فی الترتک باقی رہا۔ پس جب اس کے ساتھ اذن فی الترتک ملایا

جیسا کہ متفقہ نسخہ ہے۔ تو مذکورہ اصل ہوا۔ پس ثابت ہو گیا کہ نسخہ وجوب کی دلالت
تعارف جواز پر نہیں بلکہ تعارف استحباب پر ہوتی ہے۔ جس سے مراد اباحت ہے وھو المطلق

دوسرا بیان

نواہی کا بیان

اس میں پانچ اصول ہیں

۱۔ اصل

صیغہ نہی تحریم میں حقیقت ہے

جس طرح امر کے بارے میں اختلاف ہے کہ کس معنی میں حقیقت ہے اسی طرح
صیغہ نہی میں بھی اختلاف ہے۔ کہ حرمت و کراہت وغیرہ معانی میں سے کس
معانی میں حقیقت ہے۔ حتیٰ یہ ہے کہ حرمت میں حقیقت۔ اور اُن کے ماسوا دوسرے
معنی میں مجاز ہے۔ دلیل اول جوقت نہی کا صیغہ بولا جاتا ہے۔ مثلاً آقا کہتا ہے
لا تفعلہ تو عرف عام میں متبادر ہوتا ہے کہ اس کام کا کرنا غلام کو حرام ہے۔ پس
اگر غلام اُس کام کو کرتا ہے تو اُسکی مذمت کی جاتی ہے۔ دلیل دوم صیغہ نہی
کا اپنے اصلی لغوی معنی (حرمت) سے دوسرے معنی میں نقل ہونا ثابت نہیں۔
دلیل سوم و ما تھمک عندنا حقوکاری تعالے نے نبی رسول سے
باز رہنے کو واجب فرمایا (یعنی ثابت ہو چکا کہ امر کا صیغہ وجوب میں حقیقت ہے)
پس جس کام سے باز رہنا واجب ہے۔ اُسکا کرنا حرام ہے۔

اور یہ جو کہا جاتا ہے، کہ آیہ مذکورہ منہای رسول سے مخصوص اور محل نزاع عام ہے اُس کے جواب میں کہہ سکتے ہیں۔ کہ نہی رسول کی تحریم عین تحریم نہی خدا ہے۔ اور خدا اور رسول کی نہی میں فرق کرنا درست نہیں۔
پانی صبرح امر کا استعمال تدبیر میں شائع ہے۔ اسی طرح نہی کا استعمال کرامت میں شائع ہے،

(۲) اصل

مطلوبہ نہی سے نفس ان لا تفعل ہے

اس بارہ میں اختلاف ہے کہ یہی سے مقصود اہلی کیا ہے۔ (۱) یعنی عنوان وجودی ہے جو لفظ (کف) کا مفہوم ہے۔ (۲) یا عنوان عدمی ہے جو لفظ (لا تفعل) کا مفہوم ہے۔ علامہ ترہ نے تہذیب میں مع اکثر لوگوں کے عنوان وجودی کو اختیار کیا ہے۔ اور تہایہ میں ایک جماعت کثیر کے قول کے ساتھ عنوان عدمی کو اختیار کیا و ہذا ہو لاؤی

(دلیل)

زید نے سلا دینا، جبکی شرعاً مانعت ہے اگر ترک کیا تو عرف میں شہس شمار کیا جاتا ہے اور عقلاً اسکی طرح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس نے زنا نہیں کیا۔ اور کف کا تو کسی کو خیال تک ہی نہیں ہوتا۔ اور کوئی یہ نہیں کہتا کہ زنا سے کف بازرہا۔ اس سے ثابت ہوا کہ نہی کا تعلق (کف) سے نہیں۔ اور نہ اس سے اشیال صادق آتا ہے۔ اور نہ اس پر یح کیجاتی ہے کیونکہ کف کا سلسلہ تو پہلی سے چلا آتا ہے اور بدستور قرار میں ثابت ہوا کہ تعلق تکلیف و کف ہے نہ کف۔

دلیل متکرمین

نہی تکلیف ہے اور تکلیف اُسی کام کی دیکھائی ہے جو مکلف کے اختیار میں ہو۔ اور فعل کا (عدم) مکلف کے اختیار سے باہر ہے۔ اس لئے کہ وہ تو اعلیٰ عدم ہے اور اعلیٰ عدم قدرت

واختیار پر سابق اور پہلے سے ہی حاصل ہوتا ہے۔ اور تحصیل حاصل محال ہے پس ثابت ہوا کہ متعلق تکلیف دہ ہے۔ جو وجودی ہے اور مکلف کے اختیار میں داخل ہے۔

جواب

یہ کہنا فعل کی نفی اور عدم مکلف کے قدرت و اختیار میں نہیں ہے ہم دمنع کرتے ہیں اس لئے کہ وجود و عدم کی جانب قدرت و اختیار کی نسبت برابر ہے پس اگر فعل کی نفی قدرت و اختیار میں نہ ہوتی تو ایجاد فعل بھی قدرت و اختیار میں نہ ہوتا۔ کیونکہ صفت قدرت کی تاثیر فقط وجوب و لزوم ہے۔ خود قدرت نہیں ہے۔

اعتراف قدرت کا اثر عقلاً ضروری ہے۔ اور عدم محض میں اثر ہو نہیں سکتا اثر اثر کے لئے ضروری ہے کہ مستند الی الثمر ہو اور اس کے سبب سے متجدد بھی ہوتا ہے اور وہ عدم میں اس مؤثر کے اثر کا تعلق تجویز کیا جاتا ہے وہ سابق بھی ہے اور مستمر بھی ہے پس وہ قدرت جو اس سے متاخرہ ہے وہ ایسے کیونکہ اثر کر سکتی ہے چو اب قدرت کا اثر عدم سابق اور مستمر میں باعتبار استمرار اس طرح تجویز کیا جاسکتا ہے کہ قادر اگر وہ کام نہ کرے تو اس عدم کا استمرار بدستور باقی رہے گا۔ اور اگر کرے تو اس کا استمرار باقی نہ رہے گا۔ پس قدرت کا اثر بھی استمرار ہے جو قدرت سے متصل ہے اور اس سے مستند ہے اور اسی کے ساتھ متجدد ہوتا ہے۔

(۳) اصل

د صیغہ نئی حرمت دائمی پر دلالت کرتا ہی اس بارہ میں قول ہیں

سید مرتضیٰ علیہ الرحمہ و علامہ رحمہ اور ایک جماعت قائل ہے کہ مبطوح امر کی دلالت تکرار پر نہیں اسی طرح ہی میں بھی نہیں ہے بلکہ وحدت و تکرار دونوں کے لئے معتدل ہی

(۴) اور ایک قوم کہتی ہے کہ ہنی دوام اور تکرار دونوں کا فائدہ دیتی ہے یہ دوسرا قول علامہ کا ہے جس کو نہایہ میں اکثر سے نقل کیا ہے یہی سب سے سچا ہے۔
دلیل - نہی چاہتی ہے کہ مکلف ماسبت فعل اور تحقیق فعل کو کسی وقت میں بھی وجود میں نہ لائے۔ اگرچہ کتنی ہی مدت گزر جائے۔

پس۔ اگر غلام ایک مدت دراز کے بعد بھی فعل ہنی عنہ کو عمل میں لائے تو عاصی اور نافرمان شمار ہوگا۔ اور عطار اُس کے اس بہبود کی پسند مت کریں گے۔ اور آقا کو اُس کو سزا دینا اچھا اور حسن سمجھا جائے گا۔ اور اگر غلام اُس کام کو کرے کہ یہ عذر کرے کہ ایک مدت تک تو میں نے حضور اس کام کو نہیں کیا اب کر لیا تو کیا حرج ہے تو یہ عذر اُس کا قابل قبول نہیں اور وجدان صحیح اُسکی مذمت اور سزا کو درست سمجھتی ہے۔
دلیل منکرین (الف) اگر نہی دوام اور تمسکی کے ہوتی تو بدستور دوام ہی رہتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ دیکھو حائف کو نماز روزہ کی نہی ہے مگر دائمی نہیں ہے۔

(ب) علی ہذا حکم کر کے لئے نہی آتی ہے جیسا کہ ارشاد ہے۔ ولا تقربوا الزنا اور عدم تکرار کے لئے بھی نہیں آتی ہے۔ جیسا کہ طبیب مریض سے کہے لا تشرب اللبن ولا تأکل اللحم۔ اور اشتراک و حجازہ دونوں اصل کے خلاف ہیں۔ پس ہنی قدر شرک میں حقیقت ہوگی۔

(ج) دوام اور نفیق دوام دونوں سے بغیر کسی بحث و مباحثہ کے متین کیجاتی ہے پس قدر شرک کے لئے ہوئی۔ دھوا المطلوب۔

جواب (الف)

ہمارا کلام نہی مطلق میں ہے اور یہ بھی مخصوص وقت حیض سے ہے کیونکہ حیض کی قید صاف بتا رہی ہے کہ غیر وقت حیض کو شامل نہیں ہے۔

جواب (پ) طیب کے قول میں عدم دوام قرینہ سے خود سمجھ میں آتا ہے پس استدلال ناکافی ہے۔

جواب (ج) مجاز اور حقیقت دونوں کلام میں مشعل ہوتے ہیں۔ پس اگر ہنر خلاف دوام مفید ہوگی تو یہ قرینہ مجاز ہوگا اور اگر دوام کے لئے ہوگی تو حقیقت ہوگی۔ پس قدر مشترک کے لئے قرار دینا خلاف ہوا۔ دھواں لمطوب

فاسک لا جب ہم پیاب کر چکے کہ نہی دوام و تکرار دونوں کے لئے ہے تو اب یہ ظاہر کر دینا بھی ضروری ہے کہ ہنر فور کے لئے ہے۔ اس لئے کہ دوام کو استمرار لازم ہے۔ اور جو دوام کے شکایں وہ فور کے بھی منکر ہیں۔ اور دلیل اس کی واضح ہے)

(م) اصل

(۱) امر وہی کا ایک شے سے تعلق ہو سکتا ہے اس بارہ میں مقول میں) (۱) حق یہ ہے کہ امر وہی کا تعلق ایک شے سے نہیں ہو سکتا اور اس رائے میں ہمارے علماء اور ہمارے دیگر مخالفین بھی شریک و موافق ہیں۔

(۲) اور ایک قوم امر وہی کے تعلق کو ایک شے سے جائز بتاتے ہیں۔ اس مقام پر دلائل بیان کرنے سے پہلے محل نزاع کا قائم کرنا ضروری ہے پس واضح ہو (اولاً)

وحدت کبھی جنسی ہوتی ہے۔ اور کبھی شخصی ہے۔ وحدت جنسی میں جائز ہے۔ کہ ایک فرد کے لئے امر کیا جائے۔ اور ایک فرد سے نہی کی جائے۔ مثلاً (سجدہ ہے) کہ اللہ تعالیٰ کے لئے اسکا حکم کیا جائے اور آفتاب و مانتہاب کے لئے اسکی نہی کی جائے پس سجدہ میں امر وہی دونوں کا تعلق بطریق مذکور جائز ہے اور بعض اسکو منع

کہتے ہیں جو ضعیف ہے۔

وٹا ڈیبا، جہت ایک ہوگی۔ یا جدا جدا۔ پس اگر ایک ہوگی مثلاً ایک شے ایک ہی جہت سے (مماورہ) ہو۔ اور اسی ایک جہت سے ہنی عنہ بھی ہو پس یہ قطعاً محال و ناجائز ہے اور اگر چہ ہیں جدا جدا ہوں۔ یعنی ایک کام کی دو جہتیں ہوں ایک جہت سے اُس کے بجالانے کا حکم ہو دوسری جہت سے اُس کو بجالانے کی ممانعت ہو۔ مثلاً (نماز غصہ کی جگہ میں) کہ نماز ہونے کی جہت سی تو اُس کے بجالانے کا حکم ہے اور غصہ کی جگہ کی وجہ سے ایسی بجالانے کا حکم نہیں رہتا ہی (پس محل نزاع و بحث کا یہی موقع ہے)

پس جو لوگ امر و نہی کے اجتماع کو اس موقع میں محال سمجھتے ہیں اُن کو نزدیک تو یہ نماز باطل ہوگی اور جو لوگ جانتے سمجھتے ہیں اُنکے نزدیک یہ نماز صحیح ہوگی ہمارے نزدیک تو باطل ہوگی۔ اور اس پر ہماری دلیل یہ ہے کہ امر میں ایجاد فعل کی طلب ہوتی ہے اور نہی میں عدم ایجاد کی طلب ہوتی ہے پس۔ ان دونوں کا ایک جگہ میں جمع ہونا اجتماع ضدین ہے جو محال ہے اور جہتوں کا الگ الگ ہونا جب کہ متعلق ایک ہی ہو۔ ناکافی ہے۔ پس نماز غصہ کی جگہ میں۔ اگرچہ امر و نہی کی جہتیں الگ الگ بظاہر معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن متعلق تو ایک ہی ہے۔ اور وہ (کون) ہے پس یہ کون اس راہ سے کہ نماز کا جزو ہے تو (مماورہ) ہے۔ اور اس راہ سے کہ یہ (کون) بعینہ دار منصوصہ میں ہے تو (منہی عنہ) ہے پس امر و نہی کا اجتماع ایک جگہ میں ہے۔ پس یقیناً یہ نماز باطل ہوگی۔

دلیل مخالفت

آقائے اپنے غلام کو کپڑا سینے کا حکم دیا پھر غصبی جگہ میں بیٹھنے کی ممانعت کی۔ پس غلام نے غصبی جگہ میں بیٹھ کر وہ کپڑا سیاہ یقیناً غلام مطیع بھی ہے۔ اور عاصی بھی ہے۔

جو اب حکم نہ کور سے تو بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ آقائے غلام سے بطرح پر ہو کپڑا کا سلنا چاہا ہے۔ اور اچھا مانا کہ غصبی جگہ میں بیٹھ کر سینے کی ہنسی کی۔ لیکن شعلی ثنائی اور سینا، انہیں مختلف ہیں اس لئے کہ (کون) مفہوم خیالیت کا جز نہیں بخلاف نماز کے۔ تاہم اس کے مطیع ہونے کو ہم ہرگز نہ مانیں گے درحالیکہ وہ غصبی جگہ میں بیٹھ کر کپڑا سینے کو میو کر مطیع ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ اطاعت اور معصیت دونوں ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے،

(۵) اصل

ہنی بطلان اور فساد ہنی عنہ پر دلالت کرتی ہے

اس بارہ میں اختلاف ہے کہ (ہنی) ہنی عنہ کے باطل اور فساد ہونے پر دلالت کرتی ہے یا نہ انہیں چند قول ہیں دل عبادات و معاملات و دلوں میں ہنی باطل اور فساد ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

(۱) عبادات و معاملات دونوں میں باطل و فساد ہونے پر دلالت نہیں کرتی۔

(۲) قول یہ ہے کہ عبادات میں باطل و فساد ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ معاملات میں نہیں یہ قول ایک جماعت کا ہے۔ منجملہ ان کے محقق و علامہ ہیں،

پہلے قول یعنی قائلین بالدلالۃ میں اختلاف ہوا

(د) ایک جماعت مجملہ اُن کے سپرد تفسیرِ روح قائل ہیں۔ کہ یہ دلالت شرعاً ہے فقہ نہیں ہے۔

(د) دوسری جماعت قائل ہوئی کہ یہ دلالت شرعاً و فقہاً دونوں طرح پر ہے اقبے میرے نزدیک عبادات میں شرعاً و فقہاً دلالت ہے۔ اور معاملات میں مطلقاً نہیں پس ہمارے مسلک کے دو دعوے ہیں ہر ایک پر دلیل بیان کی جاتی ہے

دلیل دعویٰ اول

نبیؐ سے یہ عرض ہوتی ہے کہ وہ کام نہ کیا جائے اُس کے کرنے میں مفیدہ اور خرابی ہے اور خلاف مقصود مراد ہے اور اس سے یہ عرض ہوتی ہے کہ وہ کام کیا جائے اُس کے کرنے میں بہتری اور بھلائی ہے اور مقصود و مراد کے موافق ہے پس امر و نہی دونوں باہم متضاد و مخالف ہیں جو شخص منہی عنہ کو بجالائے گا وہ مامور بہ کا بجالانے والا مطیع و فرمانبردار نہ سمجھا جائے گا ہمارا مطلب فساد و بطلان سے یہی ہے۔

دلیل دعویٰ دوم

اگر فساد و دلالت معنی تو تینوں دلائلوں میں سے کوئی نہ کوئی دلالت ہوتی۔ حالانکہ کوئی بھی نہیں۔ مطابق و تضمینی کا ہونا تو ظاہر ہے۔ اس لئے کہ لفظ فساد نہ تو نبی کا عین ہے۔ اور نہ جز ہے التزامی میں زوم عقلی یا عرفی کی شرط ہے۔ وہ بھی نہیں اس لئے کہ نبی کو عقل یا عرف فساد لازم نہیں۔ بلکہ عقل و عرفا جائز

ہے کہ پہلے معاملات میں نہی کیجائے اور پھر یہ بھی کہہ دیا جائے کہ مخالفت سے
معاملہ فاسد نہ ہو گا۔ ان دونوں باتوں میں کوئی تنافی اور مخالفت نہیں ہے
اور عدم لزوم پر یہ کھلی دلیل ہے

دلیل اُن لوگوں کی جو قائل ہیں کہ نہی عبادات و معاملات میں بحسب
شرع بطلان و فساد پر دلالت کرتی ہے نہ بحسب لغت یعنی دلیل جناب
سید مرتضیٰ وغیرہم

(الف) تمام دنیا بھر کے علماء برابر استدلال کرتے رہے کہ یہی جملہ ابواب نکاح
ومیع وغیرہ معاملات و عبادات میں فساد و بطلان پر دلالت کرتی ہے
(ب) اگر نہی کسی کام میں فساد پر دلالت نہ کرے گی تو ضرور اس دلالت نہ کرنے
میں کوئی تو حکمت و مصلحت ہوگی جیسا کہ دلالت کرنے میں کوئی حکمت و مصلحت
ہوتی ہے۔ اور یہ باطل ہے اس لئے کہ اگر دونوں حکمتیں برابر ہونگی تو
معارض ہو کر ساقط ہو جائیگی۔ اور اس کام کا کرنا اور نہ کرنا برابر ہو گا۔
اور اگر فساد کی حکمت مرجح ہوگی۔ اور صحت کی حکمت راجح ہوگی تو راجح
کو اختیار کرنا اور مرجح کو ترک کرنا اولیٰ ہے۔

اب رہا لغت و دلالت کا نہ ہونا۔ اُس کی وجہ یہ ہے کہ کسی شے کے
فساد ہو جانے سے یہ مراد ہوتی ہے کہ اُس کے احکام سلب ہو جائیں اور
لفظ غنی سے سلب احکام لغت بذریعہ کسی دلالت کے بھی ثابت نہیں ہوتے

جوابِ دلیلِ مذکور

(جواب الف)

محض علماء کا استدلال کرنا حجت نہیں ہو سکتا تا وقتیکہ اجماع کی حد تک نہ پہنچے

ورنہ اختلاف اور جھگڑا ہی نہ ہوتا

جواب (ب)

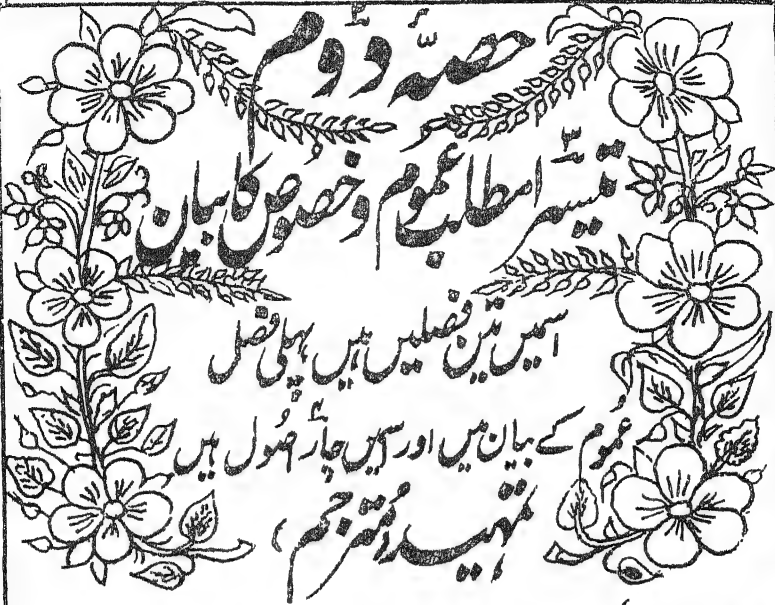
صحت کی حکمت اور ترتیب اشرو وجود حکمت مذکورہ کا راجح ہونا ممنوع ہے اس لیے کہ عقلاً جائز ہے کہ عقیدے کے واقع کرنے میں کوئی مصلحت و حکمت نہ ہو یا وجود کہ ترتیب اشرو یعنی انتقال ملک کا صحیح اور درست ہو یا عبادات میں اتمثال حکم حاصل ہونے کی وجہ سے یہ امر معقول ہے۔ اس لئے کہ عبادات کا صحیح ہونا اور اتمثال حاصل ہونا ہی اصل حکمت ہے اور اعلیٰ مطلوب ہے۔

ہماری اسی استدلال سے بخوبی یہ بات بھی ثابت ہو گئی۔ کہ بنی کی دلالت لغت فساد پر نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ بنی کا عموماً فساد پر دلالت کرنا ہی منع ہے۔

ہاں غیر عبادات میں کہیں کہیں خاص مواقع میں بنی فساد پر ضرور دلالت کرتی ہے اور مطلقاً فساد پر دلالت کرنے کے لئے دلیل خارجی کی ضرورت ہے۔ خواہ اجماع ہو یا نص ہو یا ان کے علاوہ قرآن خارجہ میں سے کوئی نہ کوئی ایسا مقرر ہو کہ جس سے یہ ثابت ہو کہ بنی مطلقاً غیر عبادات میں یہی فسادات پر دلالت کرتی ہے۔ دیکھا فلا۔ مترجم۔

باقی۔ دلائل مثبتین و نافیین اور ان کے جوابات تقریر مذکور و بیان سابق سے یادنی تامل واضح ہو سکتے ہیں اسی وجہ سے ہم نے اس مقام تک بقدر ضرورت ترجمہ پر اکتفا کی۔ فقط۔ واللہ یعلم بالصواب

حصہ اول تمام ہوا



عموم۔ جمع عام کی ہے عام وہ لفظ موضوع ہو جو اپنے اجزاء یا تجزیات پر بطور استغراق دلالت کرے۔ وضع کی قید سے نئے اجتماع، شکر، اسماء عدد و خارج ہو گئے۔ کہ وہ اس طرح کی دلالت کے لئے وضع نہیں کئے گئے اجزاء و تجزیات کی قید سے مثل الرجل وغیرہ داخل رہے۔ کہ جن سے عموم جمعی و افرادى دونوں معنی مراد ہوتے ہیں۔ پس عام و موسم پر ہے۔ لاکلی جو اپنی افراد و جزئیات پر احاطہ کئے ہو (۲) کل جو اپنے اجزاء پر احاطہ کئے ہو اصولیوں میں جو عام کہ کثرت سے مستعمل ہوتا ہے وہ عام یہ معنی اول ہے۔ اسی واسطے کہتے ہیں کہ عموم کی دلالت اپنی افراد کی ہر فرد پر دلالت تامہ ہوتی ہے۔ اور اسکو کلی تفصیلی اور کلی عددی و کلی افرادى بھی کہتے ہیں اور یہ کل اور ہمیت اجتماعی سے نہیں ہے کہ جسکو کلی مجموعی کہتے ہیں اس میں ہر فرد پر دلالت نہیں ہوتی بلکہ مجموعی طور پر ہوتی ہے جس سے بعض افراد کا علیحدہ ہونا ممکن ہے نیز کلی مجموعی و کلی افرادى کا فرق نفی میں ظاہر ہوتا

ہے۔ مثلاً آیہ قرآنی وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً أَعْلَاكُمْ خَصْمَةً أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْسِدُونَ
 اولاد کم سے کلی مجموعی مراد ہوگی تو ایسی ولایت بعض کے قتل کی حرمت پر نہ
 ہوگی۔ یہ خلاف کلی افرادی کے یعنی یہ آیہ تبارکہ ضربت العشرماتہ کے
 مثل ہے جب کہ کلی افرادی مراد ہو۔ یعنی میں نے دس میں سے ہر ایک کو مارا۔ اور
 ماصربت العشرماتہ جب کہ کلی مجموعی مراد ہو یعنی میں نے دس کو نہیں مارا
 نیز واضح ہو کہ الفاظ عموم کثیر ہیں۔ مثلاً لفظ کل و اجمع و جمع و جمیعہ و الجمع
 اجمعین، سائر، کافۃ، قاطبۃ، مائتہ، ماشیطیہ، و استفہامیہ، مامولہ
 یہ معنی شرطیہ آتی یہ معنی شرطیہ۔ و استفہام متہما، آذما، آیان، آئی، آتے،
 حثیت، آیین، کیف، آذا، شرطیہ جب کہ ان سے ما لہو ہو۔ نہ کہہ تحت میں
 نفی کے وغیرہ وغیرہ۔

۱۱) اصل

(لغت عرب میں عموم کے لئے صیغہ مخصوص ہیں)
 اس بارہ میں اختلاف ہے کہ الفاظ عموم مذکورہ بالا۔ آیا عموم میں حقیقت
 ہیں یا خصوص میں۔ یا عموم و خصوص دونوں میں مشترک ہیں۔ اس میں چند
 قول ہیں۔

- (۱) سید مرتضیٰ رحمہ اللہ ایک جماعت اشتراک کے قائل ہیں۔
- (۲) ایک جماعت قائل ہے کہ مضمون میں حقیقت ہیں اور عموم میں مجاز ہیں،
- (۳) شیخ زہد علامہ رحمہ اللہ و جمہور محققین قائل ہیں کہ عموم میں حقیقت اور
 اور خصوص میں مجاز ہیں، دیکھو الحق،

دلیل یہ ہے کہ جب آقائے اپنے علام سے کہا کہ انصاف اھد اس سے عرفا

عموم بتا دے ہوتا ہے۔ اگر ایک شخص کو بھی مارے گا تو نافرمان شمار ہوگا۔ اور یہ دلیل حقیقت ہے۔ لہذا صالۃ عدم النقل پس نہ کہہ سکتے ہیں نفی کے عموم کا قائل ہوتا ہے۔ پس عموم میں ہی حقیقت ہوگا۔ وھو المطلوب

قائلین بالاشترک کی دلیل جن الفاظ کے لئے دعویٰ کیا گیا ہے وہ کبھی تو عموم اور کبھی خصوص میں مشتمل ہوتے ہیں اور جب ایک لفظ دونوں میں مشتمل ہوتا ہے تو ظاہر ہے کہ دونوں مشترک ہوتے ہیں۔

جواب دلیل مذکور مطلق استعمال حقیقت و مجاز دونوں سے اعم ہے اور اطلاق کے وقت عموم بتا دے ہوتا ہے۔ اور یہ دلیل حقیقت ہے پس یہ استعمال عموم میں حقیقت اور خصوص میں مجاز ہوگا۔ نیز مجاز اشترک سے بہتر ہے جب کہ اشترک پر کوئی دلیل نہ ہو۔

چونکہ تمام صیغوں کو خصوص میں حقیقت بتاتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ خصوص یقینی ہوتا ہے پس اگر وہ صیغے خصوص کے لئے ہیں تو وہ مراد ہی ہیں اور اگر عموم کے لئے ہیں تو بھی عام کے ساتھ خاص داخل مراد ہوگا۔ اس لئے کہ خاص عام ہی کا توجہ ہوتا ہے۔ بہر تقدیر خصوص کا ثبوت یقینی اور عام مشکوک ہوتا ہے۔ بلکہ بعض اوقات خاص کے لئے توصیف بھی ہوتا ہے اور عام کے لئے نہیں ہوتا۔ پس ان الفاظ کو خصوص میں حقیقت ماننا اولیٰ ہے۔ جو یقینی ہے۔ نہ عموم میں جو مشکوک ہے نیز خصوص کی تو اس درجہ شہرت ہے کہ زبان زد ہو گیا ہے۔ (ما من عام الا قد خص)

جواب دلیل مذکور

یہ کہنا کہ خصوص یقینی ہے اور عموم مشکوک۔ اور یقینی کو مشکوک پر ترجیح ہوتی

ہے غلط ہے اس لئے کہ یہ ترجیح عقلی ہے۔ اس سے اثبات لغت باطل اور ناجائز ہے۔ اور ماصن عام لے گا زبان زد ہونا ہی صاف تیار ہے کہ اصل عام ہی ہے اور اُس میں ہی تو تخصیص ہوتی ہے علاوہ ازیں صیغہ کا خاص میں حقیقت ہونا اسی بنا پر تو ہو سکتا ہے کہ جب عموم میں حقیقت ہونے کی کوئی دلیل نہ ہو۔ حالانکہ پہلے ہم اس پر بتا کر جیسی دلیل قوی بیان کر چکے۔

(۲) اصل

جمع معرف عموم کا فائدہ دیتی ہے

جمع معرف باللام عموم کا فائدہ دیتی ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے جب کہ مخاطب اور مکالم کے درمیان میں کوئی خاص مراد نہ ہو اور مفرد باللام میں بھی ایک جماعت قائل ہے۔ کہ عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ اور محقق علیہ الرحمہ عدم افادہ کے قائل ہیں۔ دھولا قرب۔ اس لئے کہ مفرد مذکور سے عموم کا بتاؤ نہیں ہوتا اور اگر کسی جگہ عموم مراد بھی ہو تو اس سے یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ مفرد مذکور عموم کے لئے موضوع ہے علیٰ نہما قرینہ حالیہ احکام شریعہ میں اکثر عموم پر دلالت کیا کرتا ہے جب کہ عہد خارجی نہ ہو۔ جیسا کہ قول حق تعالیٰ۔ وَاَصْلُ اللّٰهِ اَبِیْعَ وَحَزْمُ الرُّبُوٰی اِیْنَ یَا قَوْلَ اَنْخَضَرْتُ اِذَا کَانَ الْمَاعِدُ قَدْرَ کُلِّ شَیْءٍ لِّکُمْ اَس سے ماہیت کلیہ اور حقیقت کلیہ مثل جمع کے مراد نہیں ہو سکتی ہر چند کہ جمع افراد بیع اور ربوا اور ماع مراد ہوتی ہے۔ اور فائدہ استغراق بھی حاصل ہے اس لئے کہ بحث اصل میں تو اس بات پر ہے کہ مفرد باللام کی دلالت آیا عموم پر مطلقاً ہے؟ (کہ اگر غیر عموم میں اس کا استعمال ہو تو مجاہد کہلائے جیسا کہ صیغہ عموم کی شان ہے)

یائد اس مختصر بیان سے صاف رہو گئی ان لوگوں کی جو مفروضہ مذکور میں عموم کے قائل ہیں۔

(۳) اصل

(جمع منکر عموم کا فائدہ نہیں دیتی)

بعض علماء قائل ہیں کہ جمع منکر عموم کا فائدہ نہیں دیتی ہے چنانچہ شیخ رحمہ علیہ اسی کے قائل ہیں۔ اور اکثر قائل ہیں کہ عموم کا فائدہ نہیں دیتی۔ بلکہ اقل مراتب جمع پر محمول ہوتی ہے دھوکہ لگاتے۔ دلیل یہ ہے کہ رجال تمام جموع میں علی البدلیت ہر عدد جمع کے لئے صلاحیت رکھتا ہے۔ جیسا کہ رجل تمام اکائیوں میں رکھتا ہے۔ پس جس طرح کہ رجل میں عموم نہیں سی طرح رجال میں بھی عموم نہیں۔ کیونکہ یہ مراتب احاد کا ہی تو مجموعہ ہے۔ البتہ۔ اقل مراتب احاد (یعنی تین) کا داخل ہونا مطلقاً ضروری ہے لہذا یہ تین کا عدد تو یقیناً مراد ہو گا۔ اس کے ماسواں شکوک کے حکم میں ہیں۔ شیخ رحمۃ اللہ کی حجت یہ ہے کہ لفظ رجال چونکہ قلت و کثرت دونوں پر دلالت کرتا ہے۔ پس اگر حکیم کی زبان سے صادر ہوا اور قلت مراد ہو تو اس کو بیان کر دینا چاہئے۔ اور اگر کثرت یہ نہیں ہے تو کل پر نہ نظر حکمت اس کا حل کرنا واجب ہے۔

جواب دلیل مذکور

اولاً بطور معارضہ یہ ہے کہ جس طرح آپ کہتے ہیں کہ اگر قلت مراد ہوگی تو بیان کر دینا چاہئے۔ اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ اگر کثرت مراد ہوگی تو بیان کر دینا

چاہئے،

دوسرے ہم اُس کو بھی نہیں تسلیم کرتے کہ قرینہ نہونے کی حالت میں کل مراد ہوئے
چاہئیں بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اقل مراتب عدد مراد لینا کافی ہے۔ اس لئے کہ لفظ
جمع عموم و خصوص میں مشترک موضوع ہے۔ پس اطلاق کے وقت رُش
و غیر الفاظ کے جو معانی مشترک کے لئے موضوع ہوتے ہیں، دونوں امروں
شامل ہے۔ لیکن چونکہ اقل مراتب عدد یقینی طور پر مراد ہوتے ہیں ہی
مراد ہونے، اور باقی مشکوک رہیں گے۔ تاوقتیکہ ازا کے مراد ہونے
پر کوئی دوسری دلیل نہ ہو۔ اور اس طرح مراد ہونے میں
بیراہ حکمت بھی کوئی منافات نہیں۔

فائدہ

اقل مراتب جمع کی بیانیں

اقل مراتب جمع علی الاصح تین ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ دو ہیں ہماری
دلیل یہ ہے، کہ صیغہ جمع اطلاق کے وقت فوراً ذہن میں دو سے زائد عدد آتا ہی
اور یہ دلیل ہے کہ زائدیں بھی حقیقت ہے اور کم میں مجاز۔
مخالف کی دلیل اول قول حق تبارک و تعالیٰ فان کان لہ اخوۃ میں اخوۃ جمع ہے
اور یہ اتفاقاً دو کو بھی شامل ہے۔ اور اصل اطلاق میں حقیقت ہے پس دو میں
حقیقت اور زائدیں مجاز ہوگا۔

دلیل دوم قولہ تعالیٰ انا معکم مستمعون حضرت موسیٰ و حضرت ہارونؑ ہی خطاب
ہے۔ دیکھو دو کے لئے ضمیر جمع کا اطلاق فرمایا گیا ہے۔

جواب دلیل اول

چونکہ احادیث سے حج اخوة میں ڈو بھائیوں کی وجہ سے حج ثابت ہے اس لئے اخوة سے ڈو مراد ہوئے نہ یہ کہ آیت میں اخوة سے ڈو کا عدد مستفاد ہوتا ہے

جواب دلیل دوم

آیت میں تو لئے ہماروں ہی مراد نہیں کیا قریحون ہی انہیں داخل ہے

(۴) اصل

جو الفاظ خطاب شافہہ کہلئے موضوع ہیں وہ ان کو نکو شامل نہیں

ہیں چوترا نہ خطاب کو کہہ سکتے ہوں

یا ایھا الناس یا ایھا الذین امنوا صیغہ کے بالشاقہ موجودین سے خطاب کے لئے وضع کئے گئے ہیں عام نہیں ہیں کہ غیر موجودین بھی اس خطاب میں داخل ہوں البتہ غیر موجودین کا داخل ہونا دوسری دلیل سے ثابت ہے یہی قول ہمارے علماء اور اکثر اہل خلاف کا ہے۔ اور ایک قول ہے کہ یہ صیغہ بعد کے آنے والوں کو بھی شامل ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ معدومین کو یہ لفظ یا ایھا الناس یا ایھا الذین امنوا خطاب نہیں ہوتا نیز اطفال نابالغان اور سفیم مجنونان یہ نسبت معدومین کے زیادہ اقرب الی الخطاب ہیں اس لئے کہ وہ موجود ہیں اور انسانیت سے تصنف بھی ہیں حالانکہ ایسے خطاب ان کے ساتھ بھی ممنوع ہیں۔ پس معدومین سے بدرجہ اولے ممنوع ہوتے

دلیل فقہین

اگر یہ خطاب بعد کے آنے والوں کو شامل نہ ہوگا تو اُن سے رسول کی رسالت اور تبلیغ کا تعلق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ تبلیغ احکام تو انہیں عموماً سے ثابت ہوتی ہے اور اُس کی نفی سے تبلیغ کا ثبوت نہ ہوگا۔

جواب دلیل مذکور

ہم نہیں مانتے کہ تبلیغ انہیں عموماً سے ثابت ہوتی ہے بلکہ بعض موجودین کے لئے بالمشافہ تبلیغ حاصل ہوتی ہے۔ اور غیر موجودین کے لئے دوسرے لائق سے حاصل ہوتی ہے پس عموم تو ان خطابات کا ثابت ہے۔ مگر اسی طرح کہ جس کو ہم نے بیان کیا وہاں المطلوب

دوسری فصل مباحث

تخصیص کا بیان

اور آئیں چار اصول ہیں

۱۔ اَصْل

انتہائے تخصیص کہاں تک ہو سکتی ہے

اصولیوں نے ابارہ میں اختلاف کیا کہ تخصیص کی انتہا کہاں تک ہو سکتی ہے

(۱) بعض کہتے ہیں کہ جب تک ایک عی باقی رہے ہے تخصیص ہو سکتی ہے۔ یہی
مختار رسید مرتفعہ ۱۳۷۱ و شیخ رح اور ابی الکلام بن زہرہ کا ہے۔

(۲) بعض کہتے ہیں کہ جب تک عین باقی رہے (۳) بعض کہتے ہیں کہ جب تک عین باقی رہے
باقی رہے تخصیص ہو سکتی ہے۔

(۴) اور اکثر مع تحقق رحم قائل ہیں کہ جب تک ایسی جمع باقی رہے جو مفہوم
عام سے قریب ہو اس وقت تک تخصیص جائز ہے۔ دیگر بمیل تعظیم ایک میں بھی
جمع کا استعمال ہو سکتا ہے، وہو الا قریب

دلیل اس پر یہ ہے

کہ کسی قائل کا اکلث کل زمانۃ فی البستان کہنا قیح ہے جب کہ باغ میں ایک
ہزار نار ہوں اور ایک یا دو یا تین نار کہائے ہوں اسی طرح اخذ کل ما
فی الصندوق کہنا قیح ہے جب کہ صندوق میں ایک ہزار اشرفیاں ہوں۔ اور
ایک یا دو یا تین لی ہوں اسی طرح اگر کوئی کہے کل من دخل داری ہوں
خروجاً للہ یا کہے کل من جائف لکرمہ اور پھر خود ہی کہنے والا اپنے کلام کی
تفسیر کرے کہ میری مراد صرف زید ہے۔ یا زید مع عمر و تکر ہے تو یہ کلام قیح
ہے اور آران تمام امثلہ میں لفظ کل سے مراد ایسی کثرت ہو جو قریب
مفہوم عام کے ہو تو قیح نہیں،

جو ایک تک تخصیص کو جائز کہتے ہیں ان دلائل حسب دلیل ہیں۔
(۱) استعمال عام (یعنی کل اور جمع) کا غیر اشتقاق میں بطریق مجاز ہوتا ہے
اور اس میں واجب ہے کہ جمع افراد میں استعمال ہو اس لئے کہ بعض افراد بعض
سے اولے انہیں ہوتیں یہاں تک کہ ایک تک نوٹ نہیجے،

(۱) قولہ تعالیٰ، انا للہ الحافضون اور ضمیر جمع سے مراد خود ذات واحد ہی
 (۲) قولہ تعالیٰ الذین قال طر الناس (اکایہ) میں باتفاق مفسرین نعیم بن
 مسعود مراد ہیں اور اہل لسان کے نزدیک قرینہ کی وجہ سے یہ مہیوب نہیں پس
 ثابت ہوا کہ قرینہ کی ساتھ ایک تک تخصیص جائز ہے،
 (۳) اکل الخبز سے بڑا ہٹ ثابت ہے کہ مراد اقل نہیں مقدار ہے مثلاً ایک
 روٹی پس معلوم ہوا کہ استعمال عام کا ایک تک جائز ہے

چراغ چارگانہ دلائل مذکور

(۱) مانا کہ استعمال لفظ دُکُل یعنی دعام) کا افراد میں بطور مجاز ہو سکتا ہے لیکن
 ایسے استعمال کے لئے کہ جبہیں کل سے مراد جز ہو ضروری ہو کہ علاقہ مصحح تجوز موجود
 ہو ورنہ استعمال اُس دُکُل کا اکثر کے لئے سمجھا جائے گا۔ اور اُس عام یعنی دُکُل
 سے کل مجموعی مراد ہو گا۔ کل افرادی مراد نہ ہو گا۔ اور یہاں علاقہ مصحح تجوز علاقہ کل
 وجہ و نہیں ہے جس کا تسلسل کو ہم ہوا ہے۔ بلکہ علاقہ مشابہت یعنی اشتراک
 فی الصفتہ ہے اور وہ کثرت ہے پس عام کا خصوص میں استعمال جب ہی
 درست ہو سکتا ہے کہ جب خصوص میں ایسی کثرت ہو جو مفہوم عام کے قریب قریب
 ہو تاکہ استعمال کے لئے مشابہت معتبرہ متحقق ہو،

(۲) یہ محل نزاع سے خارج ہے اس لئے کہ آیت میں ضمیر جمع سے اظہار شان
 و تعظیم مقصود ہے، تعظیم و تخصیص کا اسمیں کوئی قصہ ہی نہیں،
 (۳) اسمیں بھی بطور محاورہ یہ صیغہ جمع اظہار شان کی غرض سے یا د کیا گیا ہے
 محل بحث سے خارج ہے،

(۴) یہ بھی محل بحث سے خارج ہے۔ اور ردی سے مراد عام نہیں بلکہ مہیوب و ذہنی

ہے یعنی مقدار معلوم۔ جو تین یا دو تک تخصیص کو چاہئے جاتے ہیں انہی
 دلیل یہ ہے کہ جمع میں کم سے کم دو یا تین مراد ہوتے ہیں۔ عام چونکہ جمع
 کی فرع ہے۔ پس عام سے بھی مراد دو یا تین ہونگے۔

جواب دلیل مذکور

گفتگو تخصیص میں ہے۔ کہ عام کی تخصیص اقل مراتب کہانتک ہو سکتی ہے۔
 نہ یہ کہ اطلاق اقل مراتب کہانتک ہوتا ہے۔ اور جمع من حیث ہو جمع عام
 نہیں اور نہ عام اور جمع میں اصل و فرع کا ت لازم ہے کہ جو ایک کا حکم ہو وہی
 بعینہٗ دوسرے کا ہو۔

(۲) اصل

جس عام کی تخصیص کیجائے وہ باقی میں مجاز ہے

جبکہ عام کی تخصیص کی جائے۔ یعنی عام میں سے بعض افراد مستثنیٰ (خارج) کی
 جائیں۔ اور باقی مراد ہوں۔ یعنی قائل کی اصلی غرض تو یہ ہے کہ تعلق حکم کا باقی ہی
 ہو۔ لیکن وہ ایک نکتہ کے ساتھ بظاہر اسناد کل کی طرف کر کے لفظ استثناء پلٹنا
 ہے جو قرینہ ہوتا ہے۔ بعض افراد کے خارج کرنے پر اور باقی کے مراد ہونے پر
 مثلاً کہ (لہ علی عشر الاثلثة) یعنی (ثلثة) کو بذریعہ حرف استثناء کے
 عشرة سے خارج کر کے اسناد حکم کی (سبعة) کی طرف کرے

پس اختلاف و بحث یہ ہے کہ لفظ (عشرة) سے مراد جو (سبعة) ہے
 یہ اطلاق آیا حقیقت ہے یا مجاز۔

علی ہذا۔ مثلاً قول عن قلعاً وقلبت نیم الف سنة الا خمین عام میں سے

تیسرے کو بذریعہ اثناس (دلف) سے خارج کیا۔ تو آیا یہ (دلف) کا اطلاق باقی
میں حقیقت ہے یا مجاز (یہ معنی کثرت اور طول مدت)

حاصل بحث یہ ہے کہ خدا اور الیہ خدا کے کلام میں جب اس قسم کی عام میں
تخصیص وارد ہو اور نفس الامر میں اساد حکم کی باقی کی طرف مقصود ہو تو آیا
عام کا اطلاق باقی میں حقیقت کہلاتے گا۔ یا مجاز

(۱) شیخ رحمہ اور محقق رحمہ اور علامہ رحمہ فی احد قولہ اور اکثر اہل خلاف مطلقاً
مجانے قائل ہیں (وہو الا قوی)

(۲) اور ایک قوم مطلقاً حقیقت کی قائل ہے

(۳) اور بعض قائل ہیں کہ حقیقت ہے اگر باقی افراد بشمار وہے تعداد ہوں ورنہ
مجاز ہے

(۴) اور بعض کہتے ہیں کہ اگر عام شرط۔ یا صفت یا اثناس وغیرہ کی ساتھ زوج
فی نفسہ غیر متصل ہوتے ہیں، تخصیص (مقید) ہو تو یہ حقیقت ہے اور اگر یہ معونت
خارج یا متصل سے زوجی فی نفسہ متصل ہوتے ہیں، مقید کیا جائے تو صحیح ہے۔ یہ
دوسرا قول علامہ رحمہ کا ہے تہذیب میں

ہماری دلیل یہ ہے کہ عام جمع افراد میں حقیقت ہوتا ہے۔ اگر بعض افراد
کے اثناس کے بعد باقی افراد میں بھی حقیقت ہو تو مشترک ہوگا۔ اور نہ خلاف نہیں
ہے اس لئے کہ فرض تو یہی ہے کہ عام کل افراد میں حقیقت ہوتا ہے۔ پس جب
کہ بعض میں ہی حقیقت نہ آگیا۔ حالانکہ مفہوم بعض کا کل کے مخالف ہوتا ہے تو
مشترک ہو گیا۔ دوسرا قول جو مطلقاً حقیقت کے قائل ہیں انہی دلیل یہ ہے
کہ عام دراصل بعض کو بالائتلاف شامل ہے۔ اور وہ شمولیت بدستور باقی میں ہوگی

غیر متصل ہونے کی وجہ سے جو کہ یہ اپنے صاحب کے مخالف ہوتے ہیں ۱۲

ہے اور یہ دلیل حقیقت ہے پس عام کل اور بعض ربائی، سب میں حقیقت
ہو۔“

جواب دلیل مذکور

بیشک عام تخصیص (استثنا) سے پہلے ربائی کو شامل تھا۔ لیکن بعد تخصیص کے تو
دو غیر غیر ہو گئے۔ جو صریح غیر ماصنع لہ میں مستثنیٰ ہوئے جس سے صاف
مجاز مؤنث ثابت ہوتا ہے اور ربائی، کافرینہ استثناء سے جہد میں آنا ہی دلیل
مجاز ہے،

تیسرا قول جو بیشمار افراد کے باقی رہنے کی صورت میں عام کے اطلاق کو
حقیقت بتاتے ہیں انکی دلیل یہ ہے کہ حقیقتاً عام ہونے کے یہ معنی ہیں کہ لفظی
شمار غیر منحصر عدد پر دلالت کرے اور جب کہ استثنا کے بعد ربائی عدد غیر منحصر
اور بے شمار ہے تو عام ہی ہے اور جب عام ہے تو حقیقت ہے

جواب دلیل مذکور

ہم ہرگز نہیں مانتے کہ عام کے یہ معنی ہیں جو اب بیان کرتے ہیں بلکہ عام کے یہ
معنی ہیں کہ جمع کو شامل ہو اور جمع کے لئے ہو پس عام پہلے تو جمع کے لئے تھا اور
اب باقی غیر منحصر کے لئے ہوا۔ مجاز ہو گیا و کلاسترح ذیہ

چوتھا قول جو قائل حقیقت ہیں در صورتیکہ عام غیر متبذل کے ساتھ مفید
ہو مثلاً صفت کے ساتھ جیسے الرجال المسلمون یا شرط کے ساتھ جیسے اکرم
بنی قریظہ یا دخولاً باستثنا کی ساتھ جیسے اعتزل الناس الا العلماء
انکی دلیل یہ ہے کہ اگر اشلہ مذکور ہیں عام کی تخصیص و تقیید موجب مجاز

تہ ہوا اور بعض اُس کے حُجّت رہنے میں مُطابقاً انکاری ہیں۔ اور بعض تفصیل کے قائل ہیں اور اس میں بھی استثناء بنفسِ تفصیل و استثناء بنفسِ تفصیل میں فرق کرتے ہیں پس اول کو حجت مانتے ہیں اور دوسرے کو نہیں مانتے

ہمارے دلائل یہ ہے

کہ جب آملنے اپنے غلام کو حکم دیا کہ من دخل داری فاکرمہ پھر قہوڑی دیر کے بعد کہ لا نکرم فلا فایا اسی وقت کہ لا فلا ناپس جبکہ اخراج کی اکرام سے تصریح کرتا ہے اُس کے علاوہ اگر دوسرے کا غلام اکرام نہ کرے گا تو عرف میں عاصی و نافرمان شمار ہوگا۔ اور عقلاء اسکی مخالفت پر مذمت کریں گے اور یہ دلیل رہائی کے مراد ہونے میں ظاہر ہے،

دلیل شکرین

نظام حقیقت ہے کہ میں اور تفصیل کی وجہ سے وہ عمومیت سے خارج ہو گیا۔ پھر اُس کے تحت میں بہت سے مجازات ہیں اور سرِج کوئی نہیں پس مہل ہو کر اپنے حجت ہونے سے خارج ہو گیا۔

جواب شکرین

یہ اس وقت صحیح ہو سکتا ہے کہ جب مجازات سب مساوی اور برابر ہوں اور کسی کے تعیین پر قرینہ نہ ہو۔ لیکن جب بعض افراد اقرب الی الحقیقت ہوں اور قرینہ بھی انکی تعیین پر موجود ہو اسوقت واجب ہے کہ اُس پر عمل کیا جائے مثلاً اگر کوئی کہے رايت اسد ایروی گو اس سے صاف تیار شیجاعت

کا ہوتا ہے، اس جواب سے دیگر مذاہب کا جواب بھی بادی مائل پرآمد ہو
سکتا ہے، فافہم

(۴) اصل

قبل تحقیق تخصیص کے عام سے حکم کریمیں جلدی کرنا جائز نہیں
اقوی میرے نزدیک یہ ہے کہ عام سے حکم لگانا نہیں جلدی کرنا جائز نہ
ہیں جب تک کے تخصیص کے ہونے ہونے کی تحقیق نہ کر لی جائے۔ بلکہ تخصیص
کا تلاش کرنا واجب ہے۔ یہاں تک کہ اس کے ہونے کا ظن غالب حاصل ہو جا
چنا پھر دلیل میں جب کہ یہ احتمال ہو کہ اس کا کوئی معارض ہے تو اسی تفتیش
ضروری ہے اسی طرح تخصیص بھی ایک قسم کی دلیل ہے۔ اس کی بھی تفتیش
ضروری ہے، دلیل یہ ہے کہ مجتہد پر اولہ اور کینیت اولہ سے بحث کرنا فرض
ہے اور اسی تحقیق و تفتیش واجب و لازم ہے۔ اور تخصیص کا بھی اولہ میں شمار ہو
ملکہ اس کی تو اس قدر شہرت ہے کہ عام کا اوقاف خاص ریاں رد ہو
پس جب کہ اس کے ثبوت و عدم ثبوت کا احتمال مساوی ہو تو بلا تحقیق و تفتیش کے
احد الامرین پر عمل کرنے میں توقف لازم ہے اور ظن غالب کو اس لئے کافی سمجھا
کہ اگر علم کی قید لگائی جائے گی تو پھر بہت سے عموماً پر عمل کرنا باطل ٹہرے گا۔

علامہ رحمہ اللہ تہذیب میں قبل تلاش و تخصیص کے عام سے استدلال کرنا جائز جانتے ہیں
انہی دلیل چوتھی ہے کہ اگر عام سے تمسک کرنے میں تخصیص کی تلاش واجب
ہوتی تو حقیقت سے تمسک کرنے میں مجاز کی بھی تلاش واجب ہوتی اور مجاز میں
یہ بات واجب نہیں اس لئے کہ خطا ہر پر عمل کر کے ہیں بغیر تلاش اس امر کے خلاف
حقیقت کوئی امر موجود ہے یا نہ

جوابِ سائلِ مذکور

عام اور حقیقت میں فرق ہے اور اکثر عموم مخصوص ہوتے ہیں اور بعض خصوصیات و تفصیلات کے لفظ کا عموم پر حمل کرنا مروج ہے یہ خلاف حقیقت کے کہ اکثر الفاظ بلا وقت حقیقت پر مشمول ہوتے ہیں،

تیسری فصل

اس بیان میں کہ مخصوص کا تعلق کسی سے ہوا ہے

اور اس میں چار اصول اور ایک خاتمہ ہے

(۱) اصل

مباحثہ اشار

جب کہ محض چند مفرد یا چند جملوں کے بعد واقع ہوا اس کا تعلق سب ہی ہو سکتا ہے، لیکن اس میں تو کسی کو اختلاف نہیں کہ وہ اخیرہ کا محض یقیناً ہے اس کے علاوہ اوروں کا بھی محض ہو سکتا ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے، لیکن اصولیوں نے محض کو اشار کے مثل قرار دے کر یہ فیصلہ کیا ہے کہ جو حکم اشار کا ہے وہی محض کا ہے،

(۱) شیخ رحمہ اور فرقہ شافعیہ قائل ہے کہ جب اشار چند عطفی جملوں کے بعد آوے تو اس کا سب سے تعلق رکھنا ظاہر ہے،

(۲) ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ جملہ اخیرہ سے تعلق رکھنا ظاہر ہے،
 (۳) اور بعض توقف کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ معلوم نہیں کہ (۱) جملہ
 اخیرہ (۲) یا ہر ایک جملہ ان دونوں امور میں سے کس میں حقیقت ہو
 چنانچہ سید رحم کے نزدیک دونوں حقیقت یعنی مشترک ہے
 (۴) اور بعض تفصیل کے قائل ہیں،

اور میرے نزدیک قوی یہ ہے کہ اسنادوں اور لوازموں کا محتمل ہے یعنی اخیرہ
 اور اسکا مقدمہ۔ اور ایتبعین (احدھا الا بالقرینۃ) اور ہم مانتے
 ہیں کہ تخصیص اسناد کی اخیرہ ہے۔ لیکن خصوصیت کے ساتھ یہ
 بات پایہ ثبوت کو نہیں پہنچتی کہ یہ تخصیص تنہا اخیرہ سے ہی تعلق رکھتی ہے یا
 اُس کے ساتھ دوسرے جلوں سے بھی تعلق ہو سکتی ہے پس اس میں قرینہ کی
 ضرورت حقیقتاً اسی غرض سے لائق ہوئی کہ جو مقصود ہوا اسکی تخصیص دو منزلوں
 سے ہو جائے،

مقدمہ شہیدی برائے توضیح اصل مقصد اس میں مروی جانب
 اشارہ کیا جاتا ہے

(۱) کہی تو وضع (خاص) تفصیلی یا اجمالی تصور کر کے اُس کے لئے لفظ وضع کرتا
 کرتا ہے اسکو وضع خاص اور موضوع له خاص کہتے ہیں تفصیلی جیسے زید اپنی
 فرزند کا نام عمرو رکھے اجمالی جیسے الحمد سے دوسرے صیغوں کا اشتقاق
 مثل محمد و احمد و حامد، و محمود وغیرہ

(۲) کہی وضع ایک عام معنی کا تصور کرتا ہے جس کے تحت میں جزئیات تحقیق یا
 اضافہ ہوں پھر ایک لفظ اُس عام معنی کے لئے وضع کرتا ہے جیسے انسان
 یا حیوان، اُس کو وضع عام میں موضوع له عام کہتے ہیں،

دہم کہ کسی جزئیات کثیرہ کے مقابلہ میں کہ جس کا علم اُس کو احاطہ میں ایک لفظ وضع کرتا ہے۔ اس بنا پر کہ وضع میں علم اجمالی کافی ہے۔ اُس کو وضع عام اور موضوع لہ خاص کہتے ہیں جیسے اسماء اشارہ و جملہ حروف وغیرہ مثلاً لفظ **ہذا** موضوع ہے ہر فرد کے لئے کہ جن کی جانب خاص خاص اشارہ کیا جائے اسی طرح **وہ** و **ای** و **عی**۔ موضوع ہیں خاص خاص ہر اعتبار و اعتبار و اعتبار کے لئے۔ جس عام چونکہ انہیں نسب جزئیہ کا اعتبار ہو بلکہ معانی تخریص کے علم میں ہے یعنی حسب طرح لفظ **من**، بوضع عام ہر خاص خاص اعتبار کے لئے موضوع ہے۔

اسی طرح لفظ **ضرب** ہے کہ بوضع عام پر منہ حدیثی پر کہ جو فاعل مخصوص کی جانب منسوب ہوں، دلالت کرتا ہے اس کے بعد واضح ہو کہ حروف استثناء کی وضع بھی مثل وضع حروف ہے یعنی وضع عام اور موضوع لہ خاص، خواہ حروف ہوں مثل **الا** و **حاشا** کے یا فعل ہوں مثل **خلا** و **عدا** کے یا اسم ہوں مثل **غیر** و **سوی** کے اب ہم کہتے ہیں کہ استثناء میں اگر یہ صلاحیت ہے ہے کہ اُس کا تعلق ہر ایک سے ہو سکتا ہے تو وہ بھی صیغیت مستثنیٰ میں ہے یعنی اس کا بھی تعلق ہر ایک سے ہو سکتا ہے اسی کی صورت میں ہو سکتی ہیں۔

صورت اول لفظ استثناء کی وضع مثل حروف کے فرض کی جائے۔ یعنی وضع عام موضوع لہ عام مثل مشتقات کے۔ یا وضع عام موضوع لہ خاص مثل میہات کے پس دو صورتوں میں سے جو کوئی مراد ہو۔ استثناء کا استعمال انہیں حقیقت کہلاتے گا اور اتحاد وضع کی وجہ سے مشترک نہ کہلاتے گا نیز انہیں قرینہ کی ہی ضرورت ہوگی۔ لیکن نہ مشترک ہونے کی راہ سے۔ اس لئے کہ مشترک کے سمیات منہای ہوتے ہیں۔ اور انہیں قرینہ کی ضرورت مقصود کے معین کرنے

کی عرض سے ہو کر تھی ہے یہ خلاف موضوع نہ عام کے کہ اس کے مسیحات غیر
کتابی ہو کر گئے ہیں اور اس میں قرینہ کی ضرورت اصل افادہ کی عرض سے
ہو کر تھی ہے نہ مقصود سے کہ یہ نہیں کرنے کی عرض سے۔

صورت دومیم۔ الفاظ استثناء کو الفاظ مشترکہ سے قرار دیا جائے۔ یعنی ایک
راہ سے اس کا تعلق جملہ اخیرہ سے ہوا دوسری راہ سے اس کا تعلق ناقصہ سے
ہو مثلاً اگر وہ بنی تمیم داخل بنی اسد الا فارسیہ اور مالکہ فارسی بنی اسد
میں ایک شخص کا نام ملے ہو۔ اور یہ معنی سوار بھی ہے۔

تیسرا اس سے قول بالاشتراك مطلقاً۔ اور قول عودائے الجمع مطلقاً اور قول
عود الی الاخرۃ تینوں باطل ہو گئے۔

جواب سید مرتضیٰ اشتراک کے قائل ہیں اُمی

دلیل اول۔ جب کوئی شخص کسی سے خطاب کرے اضر بعلمانی و اکت
اصد قاتی الا واحد۔ اس کلام کو سن کر مخاطب دریافت کر سکتا ہے
کہ استثناء واحد کا ایک جملہ میں سے ہے۔ یا دو جملوں میں سے۔ اور دریافت
کرنا اور ایسکے حسن ہوتا ہے جہاں اشتراک ہو۔

دلیل دوم، قائل جب کہے ضرب بعلمانی و اکرمیت جیرانی و اخوت
زکوٰۃ قائماً۔ اوصلحا و مصلحا اور فی مکان اکثراً۔ جتنے جملوں کے بعد
یہ حال۔ یا طرف مکان۔ یا طرف زمان آئے گا سب سے ان کا تعلق ہو گا
مخاطب بعیر کی دلیل خارجی کے ہرگز یقین نہ کرے گا کہ ان کا تعلق کل سے ہے یا
بعض سے پس یہ حکم استنباط کا ہے۔ اور جامع ان میں یہ ہے کہ استثناء اور حال احد
طرف زمان و مکان کلام میں فصل واقع ہوتے ہیں اور کلام کے تمام ہونے کے بعد آتے ہیں

جواب دے لیل اول

یہ امر لازمی نہیں ہے کہ جہاں اشتراک ہو وہاں دریافت کرنا حسن ہو۔ بلکہ حسن ہونے کے اوجہ بھی اسباب ہو سکتے ہیں۔ مثلاً اس وجہ سے بھی دریافت کرنا اور سوال کرنا حسن ہو سکتا ہے کہ وضع عام ہے۔ سمیات غیر قنای ہیں وضع کی نسبت میں بڑا ہے۔ اور سب کا یا بعض کا ذہن میں حاصل ہونا ناممکن ہے۔ نیز اس وجہ سے بھی دریافت کرنا حسن ہو سکتا ہے کہ حقیقت کا علم نہیں کہ کس میں ہے اور کس میں نہیں۔ جیسا کہ متوفیقین کا مسلک ہے، بہر حال آپ کو حُسن سوال سے اشتراک ثابت نہیں ہو سکتا۔

جواب دے لیل دوم یہ قیاس فی اللغۃ ہے اور یہ جائز نہیں، شیخ رحمہ و امام شافعی وغیرہ قائل ہیں کہ اشتباہ جمع سے متعلق ہوتا ہے

دلیل اول

جو شرط چند جملوں کے بعد آتی ہے اس کا تعلق جمع سے ہوتا ہے۔ یہی حکم اشتہار کا ہے۔ اور وجہ جامع دونوں میں یہ ہے۔ کہ شرط اور اشتہار دونو غیر مستقل ہیں اور دونو کے معنی بھی ایک ہیں۔ مثلاً ایتہ فذ ف والذین یرمون المحسنات ثم لہما یاتوا الخ میں الا من تاب الخ ان لیتولو کے معنوں میں ہے،

دلیل دوم

جب کہ چند جملوں کے بعد اشتہار انشاء اللہ کیاجاتا ہے تو اس کا تعلق جمع سے ہوتا ہے جی حکم اشتہار کا ہے اور وجہ جامع دونوں میں یہ ہے کہ دونو غیر مستقل ہیں

جوابِ پیل وِل

مشرط اور اشتناء دونوں کا حکم ایک ہو یہ امر منع ہے۔ اور اگر تسلیم کیا جائے تو یہ قیاس فی اللغۃ ہے اور یہ جائز نہیں۔

جوابِ دِل دوم

چند جملوں کے بعد انشاء اللہ کہنا نہ اشتناء کے مثل ہے اور نہ شرط کے مثل ہے۔ اگر اشتناء ہوتا تو کوئی حرف اشتناء آتا۔ اور اگر شرط ہوتی تو ماضی کے بعد انشاء اللہ نہ کہتے حالانکہ محاورہ میں اہل زبان بحجت انشاء اللہ۔ و نہ دت انشاء اللہ بولتے ہیں

(۲) امام ابو حنیفہ جملہ اخیرہ سے مخصوص کرتے ہیں انہی دلیل اقل اشتناء کا اپنے غیر سے تعلق رکھنا اور محتاج الے الغیر ہونا ظاہر کرتا ہے کہ وہ خود غیر مستقل ہے۔ اگر مستقل ہوتا تو غیر سے تعلق ہی نہ رکھتا اور جب ہم نے جملہ اخیرہ سے جو اُس سے متصل ہے اُسکا تعلق تجویز کیا۔ تو وہ مستقل ہو کر مفید مطلب ہو گیا اب اُس کو ما بعد سے تعلق کی ضرورت ہی باقی نہیں رہی۔ اس حالت میں بھی اگر اُس کا ما بعد سے رجوع کرنا جائز ہو تو اُس کے یہ معنی ہیں کہ باوصف مستقل ہونے کے غیر کی جانب اُس کا رجوع کرنا کچھ واجب و لازم ہی ہے،

دِل دوم

اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اشتناء و اشتناء اپنے متصل کی جانب رجوع کیا کرتا ہے، نہ ما تقدم کی جانب مثلاً کہا ضربت غلامی کا انشاء الا و احد ۲

تو دوسرے مسئلے 'حجۃ اخیرہ' سے جو اس سے متصل ہے رجوع کرتا ہے مآلہم کی جانب رجوع نہیں کرتا۔ اسی طرح اصل صورت میں بھی اپنے متصل یعنی اخیرہ ہی کی جانب رجوع کرے گا۔

جواب دہیل اول

حجۃ اخیرہ سے تعلق رکھنے کی صورت میں جو استقلال مسئلے کو حاصل ہوا تو کیا اس کا متعلق یہ ہے کہ پھر وہ دوسرے سے تعلق ہی نہ رکھے۔ حالانکہ ہم جانتے رکھتے ہیں لیکن اس جائز سمجھنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس تعلق کو ہم واجب و لازم قرار دیتے ہیں۔ لہذا آپ کا یہ قول (اذ لو جامع افادۃ واستقلالان یعلق بعینہ) لوجب الخ یا کل یا طل ہو گیا اس لئے کہ جو خود مستقل نہ ہو اور اس کا تعلق غیر سے نہ بطریق واجب ہو اور نہ بطریق جائز تو اس کے یہ معنی ہیں کہ اس کا غیر سے تعلق قطعاً نہیں، حالانکہ ہم مانتے ہیں کہ بادی صفت اخیرہ سے تعلق رکھنے اور مستقل ہونے کے پھر بھی جمیع سے تعلق رکھنا جائز ہے۔ گو جو بایا لازم مانہ سہی اسی وجہ سے جناب سید زح نے اس محبت کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس بنا پر تو مسئلہ پر فرغ ہے کہ بلا دلیل کے مفہوم ظاہر کا بھی یقین نکتہ بلکہ مآلہم سے تعلق نہ رکھنے کی صورت میں توقف کرے۔ چنانچہ ہم بھی اسی کے قائل ہیں،

اور مسئلہ کہتا ہے کہ مستقل ہونے کی حالت میں غیر سے تعلق واجب نہیں۔ مانا کہ واجب نہیں تو کیا جائز بھی نہیں؟ اور یہ کیوں کر یقین ہوا کہ اگر ایک چیز واجب نہیں تو جائز بھی نہیں۔ اور منکلم نے اس کا ارادہ بھی نہیں کیا حالانکہ اس اتنی سی بات پر کوئی دلیل بھی نہیں۔

جواب دلیل دوم

استثنا میں سے استثناء کا رجوع کرنا پوچھنا سے ضروری ہو اُس کا سبب
 کو یہ ہے کہ اخیرہ اور اولیٰ مقدم سے تعلق رکھنے کی صورت میں استثناء لغو اور
 بے فائدہ ہو جائے گا، مثلاً جب کہا دل عندی عشرۃ دس آدم
 (۱۰ آدم ہیں) اس سے آٹھ درہموں کا اقرار ثابت ہوا۔ اس کے بعد کہا (۱۰
 دس آدم) تو دو میں سے ایک کم ہو کر نو کا اقرار ثابت ہوا۔ پس کہ یہ درہم مستثنیٰ نو
 کے اقرار کے ساتھ دس کی طرف بھی رجوع کرے۔ تو اُس کا وجود عدم
 برابر ہو جائے گا۔ اور وہی آٹھ درہموں کا اقرار ثابت ہو گا جو حتیٰ عشرۃ
 (۱۰ آدم ہیں) سے ثابت تھا۔ اور دوسرا استثناء لغو اور بیکار ہو گا۔ پس
 اس لغویت اور قیاحت سے بچنے کی غرض سے اگر اخیرہ ہی سے تعلق دے کر نو
 کا اقرار ثابت کیا جائے تو استثناء لغو اور بیکار نہیں ہو سکتا

(۲) اصل

عام کے بعد جب ضمیر آئے اور عام کی بعض افراد کی جانب رجوع
 ہو تو وہ عام کی مخصوص ہو گی

(۱) عامۃً اور ایک جماعت قائل ہے کہ عام کے بعد جب ایسی ضمیر آئے جو عام
 کے بعض حصص و افراد کی طرف بھی پھیر سکتی ہو تو وہ عام کی مخصوص ہو جائے گی (یعنی
 عام کی طرف پھرنے کے بجائے اُس کی بعض افراد کی طرف پھیر دی جائے گی) یعنی ضمیر
 خاص کر دیا جائے گی۔ پھر وہ عام جو اُس کا مبیع ہے وہ بھی خاص سمجھا جائیگا

(۳) محقق رحم اور شیخ رحم اور جماعت عامہ اُسکی شک ہے اور قائل ہے کہ عام کی طرف راجع رہتی چلتی ہے،

(۴) سید مرتضیٰ علیہ الرحمہ توقف کے قائل ہیں۔

مثلاً آیہ قرآنی در المطلقات یزیدین یا نقصن الخ و یقولون حق بر دھن، میں مطلقات تو عام ہے جملہ عورات رجبیات و یائسات کو شامل ہے۔ اور ضمیر بر دھن کی رجبیات کے لئے ہے پس پہلے مذہب کی بنا پر یزیدین کا حکم رجبیات کے لئے۔ اور دوسرے مذہب کی بنا پر عموم رجبیات و یائسات کے لئے اور تیسرے مذہب کی بنا پر توقف ہے، وہو لا قوی عندی۔

دلیل یہ ہے

تخصیص و عدم تخصیص ہر دو احتمال کی بنا پر مجاز کا ارتکاب لازم آتا ہے احتمال اول تخصیص کی بنا پر تو ظاہر ہے کہ لفظ عامہ حقیقت تھا اپنے عموم میں پھر استعمال ہوا۔ خصوص میں مجاز ہو گیا۔

(احتمال دوم) عدم تخصیص کی بنا پر اس طرح کہ مرجع تو عام رہا اور ضمیر خاص ہوئی مجاز ہو گیا۔ کیونکہ ضمیر تو مرجع کے مطابق عام تھی۔ جب خلاف وضع اُس کا استعمال ہوا تو اس میں مجاز لازم ہو گیا۔ اور جب دونوں صورتوں میں مجاز ہوا۔ تو احداً المجازین کو دوسرے پر ترجیح دینے کے لئے مرجع کی ضرورت پڑا اور جب مرجع نہیں تو توقف واجب ہے۔

عہ استدلال اُس کو کہتے ہیں کہ لفظ تو حقیقی معنی مراد ہوں اور ضمیر مجازی مثلاً مطلقات سے تو عام رجبیات اور یائسات مراد ہوں جو حقیقی معنی ہیں اور ضمیر مجازی سے جو مجازی معنی ہیں ۱۲ مترجم

پہلے مسلک النونکی دلیل

ضمیر کا جمع تو عام رہے اور خود ضمیر خاص ہو جائے تو اس سے مرجع اور ضمیر میں مخالفت لازم آتی ہے اور یہ باطل ہے۔ پس جب ضمیر خاص ہوئی تو اس کا مرجع بھی خاص ہو جانا چاہئے۔ تاکہ مرجع و ضمیر دونوں میں مطابقت ہو جائے اور استخدام لازم نہ لگے

جواب دلیل مذکور بالا

ہم اس مخالفت ضمیر و مرجع کو۔ اور اس کے بطلان کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس لئے کہ مجاز میں بہت بڑی وسعت ہے اور استخدام کا حکم شائع اور مشہور ہے

دوسرے مسلک النونکی دلیل

نقطہ عام کا اپنے عموم پر جاری رکھنا واجب ہے جب تک کہ اسکی تخصیص پر کوئی دلیل نہ ہو اور محض عام کی طرف ضمیر پھرنے سے یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ اس ضمیر کی تخصیص کر دی جائے۔ اس لئے کہ یہ دونوں متبطل براسہ ہیں۔ پس اگر ضمیر اپنے ظاہر سے علیحدہ ہو کر مجاز کا درجہ حاصل کرے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مرجع یعنی عام بھی مجاز ہو جائے

جواب دلیل مذکور

ہم اس کو نہیں مانتے۔ اس لئے کہ ضمیر و مرجع میں مطابقت لازم ہے اور تخصیص ضمیر تخصیص مرجع کو تسلزم ہے اور جب ضمیر میں تخصیص کی وجہ سے مجاز مان

لیا تو مرجع میں بھی مان لینے میں کیا قیادت ہے اور جب کوئی مرجع نہیں تو لاچار
توقف ہی واجب ہے

(۳) اصل د

عام کی تخصیص مفہوم موافقت اور مخالفت جائز ہے
مفہوم موافقت سے تو عام کی تخصیص جائز ہے اور اس میں کسی کو بھی اختلاف
نہیں مثلاً درکل من دخل داری فاضربہ سوی (زید) یہ مثال
عام کی ہے اس کے منطوق کی (ان دخل داری زید فلا نقل لہ ان)
کا مفہوم موافقت جو کہ عدم ضرب زید ہے تخصیص کرتا ہے الیئمہ اختلاف
اس میں ہے کہ آیا وہ مفہوم مخالفت جو اصولیوں میں محبت ہے۔ اس سے بھی عام
کی تخصیص جائز ہے یا نہ (۱) بعض اس کو ناجائز بتلاتے ہیں (۲) اور اکثر جائز
فرماتے ہیں وہو لا قوی۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ تخصیص دلیل شرعی ہے

حاشیہ۔ منطوق و مفہوم، منطوق وہ مدلول لفظ جس پر لفظی مل انطق دلالت
کرے یعنی لفظوں کے بولنے سے جو مطلب سمجھ میں آوے اور مفہوم وہ مدلول لفظ جس پر لفظ لاتی
انطق دلالت کرے۔ بعض کہتے ہیں کہ منطوق وہ مدلول لفظ جو کسی چیز کا حکم یا کوئی حال زبان سے
ادا کیا جائے۔ اور مفہوم وہ مدلول لفظ ہے جس میں زبان کو کام نہ لیا جاوے۔ پس منطوق صریح تو
دلالت مطابقی یا تفسنی ہے اور منطوق غیر صریح دلالت التزامی ہے، اور اس منطوق غیر صریح
کو بھی مفہوم ہی کہتے ہیں، پس مفہوم یعنی دلالت التزامی اگر اصل حکم مذکور سے نفی و اثبات میں
مطابق و موافق ہو تو اس کو مفہوم موافقت کہتے ہیں جیسے حرمت تافیت کی دلالت حرمت ضرب پر
اور اس کو لحن الخطاب و فجوی الخطاب بھی کہتے ہیں آئندہ اس کا ذکر آئے گا۔ ورنہ مفہوم
مخالفت کہتے ہیں اور اس کو دلیل الخطاب بھی کہتے ہیں۔ ۱۲۔ مترجم ۱۱

جس طرح سے کہ عام دلیل شرعی ہے اور تخصیص عام کو عارض ہوئی اس پر عمل کرنے سے دونوں دلیلوں پر عمل ہو جاتا ہے، جو واجب و لازم ہے، مثلاً خلق الماء طہوراً یہ مثال عام کی ہے اس کے منطوق کی المان بلغ علی قدرا القلتین فوطاھیرا کے مفہوم مخالفت سے جو کہ (ان قل من القلتین فو متنجس) پر تخصیص ہو سکتی ہے۔

تنبیہ ضروری

واضح ہو کہ ہر دو مثال مذکورہ بالا میں تخصیص سے یہ مطلب ہے کہ عام کو خاص سمجھ لیا جائے۔

دلیل مخالف

خاص کو عام پر اس وجہ سے مقدم کیا کرتے ہیں کہ خاص کی دلالت اپنے افراد پر اقویٰ ہوتی ہے۔ یہ نسبت عام کے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ اقویٰ کو زیادہ ترجیح ہوتی ہے مگر یہ بات یہاں نہیں ہے۔ اس لئے کہ منطوق کی دلالت اقویٰ ہوتی ہے یہ نسبت مفہوم کے۔ اور اگر مفہوم خاص ہوتا تو یہی وہ منطوق کا معارض نہیں ہو سکتا۔ پس یہ امر لازم نہیں ہے کہ اس کا محل عام و خاص پر کیا جائے۔

جواب دہیل مذکور

ہم نہیں مانتے کہ خاص کی دلالت عام کی دلالت سے اقویٰ ہوتی ہے۔ بلکہ اکثر صورتوں میں تو عام کی دلالت خاص کی دلالت سے کم نہیں ہوتی۔ خصوصاً جب کہ عام کی تخصیص ہو کر افراد میں شائع ہو جائے،

(۴) اصل

قرآن کی تخصیص خبر واحد سے جائز ہے

چونکہ کتاب (قرآن) عام ہے اور خبر متواتر خاص ہے لہذا قاعدہ مابین کی بنیاد پر خبر متواتر سے کتاب کی تخصیص جائز ہے اور اس میں کسی کو کوئی اختلاف نہیں البتہ اختلاف اس بارہ میں ہے کہ خبر واحد سے بھی دس صورتیں کہ اس پر عمل کر سکتے ہیں، تخصیص جائز ہے یا نہ۔

(۱) والا قرب جواز کا مطلقاً دیکھی قول علامہ اور بعض عامہ کہے

(۲) شیخ رحم اور ایک جماعت عامہ اس کا اقرار کرتی ہے،

(۳) اور بعض تفصیل کے قائل ہیں اور اس تفصیل میں پھر تفصیل

ہے۔ بعض تو قائل ہیں کہ اگر عام کی پہلے سے بدیل قطعی متبذل یا متفصل

تخصیص ہو چکی ہو تو جائز ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ اگر صرف بدیل متفصل

قطعی ہو یا ظنی تخصیص ہو چکی ہو تو جائز ہے،

(۴) اور بعض توقف کے قائل ہیں تحقق کا میلان اسی طرف ہے

ہماری دلیل ہمارے مسلک کا ہے

کتاب اور خبر واحد دو دلیلیں ہیں جو معارض ہو گئی ہیں پس دونوں پر عمل کرنا

لے دلیل متبذل سے مراد وہ کلام ہے جو فی نفسہ غیر مستقل ہو۔ مثل استئنا اور شرط و صفت اور

غایت وغیرہ کے کہ ہمیشہ اپنے صاحب کے محتاج ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے غیر مستقل

کہلاتے ہیں اور دلیل متفصل سے مراد مستقل فی نفسہ ہے کلام جو یا حال ہو عتلا کہ کسی ذکر

کا محتاج نہ ہو جیسا کہ اصل دوم بحث تخصیص میں مذکور ہوا۔ ۱۲ مترجم

چاہئے اگرچہ کسی بیخ سے ہو اور اس میں کوئی شک نہیں کہ خاص پر عمل کرنے سے عام پر بھی عمل ہو جاتا ہے۔ اور اگر عام پر عمل کیا جائے تو خاص پر عمل نہیں ہو سکتا بلکہ خاص باطل اور لغو ہو جاتا ہے،

دلیل مائعین

کتاب قطعی السند ہے۔ اور خبر واحد قطعی السند ہے اور قطعی کا قطعی سے معارضہ نہیں ہو سکتا،

جواب

بیشک کتاب عام، اگرچہ قطعی النقل والسند ہے لیکن قطعی الدلالة ہے اور غیر خاص، اگرچہ قطعی النقل والسند ہے لیکن وہ قطعی الدلالة ہے۔ پس دونوں میں وجہ ضعف ہے اور میں وجہ قوت ہے۔ پس دونوں سادی ہو کر معارض ہو سکتے ہیں۔ لہذا انہیں جمع کرنا واجب ہے،

دلیل مفصلین

خاص قطعی اور ضعیف ہے۔ اور عام قطعی اور قوی ہے۔ اور قطعی قطعی کا معارضہ نہیں ہو سکتا۔ مگر جب کہ عام کو ضعیف کیا جائے اور اُس کا ضعیف کرنا فرقہ اولے کے نزدیک تو اس طرح ہو سکتا ہے کہ دلیل قطعی سے اُس کی تخصیص کر دی جائے تو مجاز ہوگا،

اور فرقہ ثانیہ کے نزدیک اس طرح ہو سکتا ہے کہ دلیل مفصل سے تخصیص کر دیجائے۔ اس لئے کہ اُن کے نزدیک دلیل مفصل سے تخصیص کرنا مجاز ہوگا

نہ منسل سے اور قطعی جب کہ مجاز ہونے کی وجہ سے ضعیف ہو جائے گا۔ تو قطعی کے مقابلہ میں اس کو ترک کر دیا جائے گا۔ پس وہ قطعی ہو جاوے گا۔ معاوضہ کا قور ہو گیا۔

اس کا جواب ثلث جواب سابق کے ہے۔ اس لئے کہ تخصیص دلالت میں ہوتی ہے جو قطعی ہے، پس ثلث کا قطعی ہونا اس کے منافی نہیں ہے،

دلیل متوقفین

دونوں وجہ قطعی اور من وجہ قطعی ہیں پس تعارض واقع ہوا لہذا توقف واجب ہو گیا،

جواب دلیل مذکور

بخبر کو ترجیح دینا اور اعتبار نہیں دونوں پر عمل ہوتا ہے اور صرف کتاب پر عمل کرنے سے خبر باطل باطل اور لغو ہوتی جاتی ہے پس دونوں پر عمل کرنا رد بطل سے اولے ہے

حائتمہ مطلب

بنام عام و خاص کے بیانیہ

جب کہ عام اور خاص باہم دونوں ظاہر کے منافی ہوں پس یا تو دونوں کی تاریخ معلوم ہوگی یا نہ۔ اگر تاریخ معلوم ہوگی تو دونوں باہم مقترن ہونگے۔ یا نہ اگر مقترن نہ ہونگے تو عام مقدم ہوگا یا خاص۔ پس یہ چار قسمیں ہوں گی

(۱) دونوں کی تاریخ ایک ہو تو عام کا محمول کرنا خاص پر واجب ہے
(۲) عام مقدم ہو پس اگر خاص کا درود عام پر عمل کرنے کے بعد ہوتا ہے تو عام کا نسخہ

ہوگا اور اگر قبل ہوا ہے تو نسخ موقوف رہے گا جو از تاخیر بیان عام پر یعنی اس امر پر کہ آیا عام کے بیان کی تاخیر جائز ہو؟ پس جو اس کو جائز سمجھتے ہیں ان کے نزدیک تو مختص اور بیان ہوگا مثل اول دھواختی، اور جو لوگ جائز نہیں جانتے وہ دو خیال کے ہیں۔ ایک نزدیک جو از نسخ میں حضور وقت عمل کی شرط نہیں ہے وہ تو نسخ مانتے ہیں اور جو حضور وقت عمل کی شرط مانتے ہیں وہ نسخ نہیں مانتے۔

(مستقیم) خاص مقدم ہو۔ اور اقویٰ یہ ہے کہ عام اس صورت میں غیض پر ہی محمول کیا جائے گا۔ اسمیں محقق و علامہ دونوں کا اتفاق ہے اور خباب شیخ زہ اور علم الہدیٰ رحم فرماتے ہیں کہ عام خاص کا نسخ ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے

یہ ہے کہ عام و خاص دو دلیلیں ہیں جو باہم متعارض ہوئیں۔ عام پر عمل کرنے سے تو خاص کا الغا ہوتا ہے۔ اور خاص پر عمل کرنے سے دو نوں پر عمل ہو جاتا ہے لہذا اسی کو ہی ترجیح ہے

قتلین نسخ کی دلیل

جب کہا کہ اقل ذیذا پھر کہا لا تقتلوا المشرکین پس یہ لا تقتل ذیذا دھرا دیکرا و خالدا وغیرہ کے مشابہ ہے۔ یعنی یہ انحصار ہے اس مطول کا اور اجمال ہے اس تفصیل کا اور اسمیں کوئی شک و شبہ نہیں کہ اگر لا تقتل ذیذا کہا تو یہ نسخ ہوتا۔ اقل ذیذا کا پس جو اسکا حکم ہے وہی اس کے مشابہ کا حکم ہے،

جواب دہل مذکور

ہم نہیں مانتے کہ عام اور اس کی تفصیلی افراد کا حکم یکساں ہے، اس لئے کہ تفصیلی طور پر افراد و جزئیات کے شمار کرتے ہیں اول تو جھگڑا ہے۔ دوسرے میں تخصیص نہیں ہو سکتی یہ خلاف اس کے کہ جب عام لفظ بولا جائے گا۔ تو اس میں تخصیص ممکن ہے۔ پس تخصیص کو ترک کر کے نسخ اختیار کرنا اولیٰ اور بہتر نہیں ہے اسلئے کہ نسخ میں کل افراد عام کا رفع ہوتا ہے۔ اور تخصیص میں رفع نہیں ہوتا۔ بلکہ بعض افراد کا دفع ہونا ہے۔ اور دفع آسان و سہل ہے رفع سے

چوتھی قسم۔ دونوں کی تاریخ مجہول ہو

بہا لے نزدیک اس صورت میں بھی خاص پر ہی عمل کرنا چاہئے۔ اور اس کی دلیل جوابات سابقہ سے باطنی تامل برآمد ہو سکتی ہے اس مجہولیت تاریخ کے متعلق جناب سید مرتضیٰ رحمہ نے ایک تقریر عجیب و غریب فرمائی ہے۔ جو قابل غور ہے، ادھو ہذا

مجہولیت تاریخ کا قول عموم قرآنی کے لئے تو مناسب نہیں اس لئے کہ کلام ربانی کے نازل ہونے کی تاریخ محفوظ اور مضبوط ہے اس میں کسی کو اختلاف نہیں۔ علیٰ ہذا اخبار متواترہ کی تاریخ بھی انکے تو اتر کیوجہ سے مضبوط ہے،

البتہ اخبار احاد میں جہالت تاریخ کا قول صحیح ہو سکتا ہے اور یہ بھی اسی وقت ہو سکتا ہے کہ جب اس پر عمل کرنے کے قابل ہوں اور جو لوگ اس پر عمل کرنے کے قابل ہی نہیں وہ اس مسئلہ کی بحث نہ

ہی آسودہ ہیں پس بارہین گفتگو ہو سکتی ہو وہ بطریق فرض ہو سکتی
سے اور ہمارے دلیں جو امر قوی ہے وہ یہ ہے کہ اخبار احاد
پر ہی عمل کرنے کی وجہ سے توقف کرنے اور دلیل معلوم کرنے
کی ضرورت ہے تاکہ دونوں میں جس پر عمل کرنے کا ثبوت ہو
ہو اس پر عمل کیا جائے۔ انحق کلامہ

چوتھا مطلب مطلق و مقید محل و مبین کا بیان اس میں تین صوٹ

افائدہ مطلق و مقید و غیرہ الفاظ کے معانی میں
مطلق۔ اطلاق سے مشتق ہے۔ لغوی معنی ارسال اور چھوڑنے کے ہیں۔ يقال
اطلقت الدابة امر اسلمتها۔

مقید۔ قید سے مشتق ہے۔ لغوی معنی حبس اور پابند ہونے کے ہیں۔ يقال
قيد الفرس امر حبسته۔

پھر مطلق اصطلاح اصولیین میں مفہوم کلی کے لئے نقل کیا گیا۔ یعنی ماہیت
لا بشرط شئی کے لئے۔ مثلاً اعتق رقبة میں لفظ رقبة ہے کہ یہ دلالت
کرتا ہے ایک فرد پر افراد۔ (درقات) سے۔ اور صادق آتا ہے افراد کثیرہ پر
مثل مومن و کافر، حاشی و رومی۔ ہندی و سن۔ ی وغیرہ کے

اسی طرح اعتق بدعتہ مومنہ میں لفظ مومنہ ہے کہ یہ بھی افراد
کثیرہ پر دلالت کرتا ہے۔ مثل مومنہ عالمہ، حاملہ صغیرہ، کبیرہ، صحیحہ، مرتعہ وغیرہ
خلاصہ کلام مطلق وہ ہے کہ جس کی دلالت اپنی جنس میں عام طور پر
اور مقید وہ ہے کہ جس کی دلالت اپنی جنس میں شش مطلق کے بطور عمومیت
شائع نہ ہو

اس تعریف کی بنا پر مطلق سے کل متعارف خارج ہو جائیگے۔ مثل زید اور هذا اور الوحیل اور عام اور جزئی حقیقی اور معهود خارجی وغیرہ کے

اور معهود۔ نہی اور نکرہ وغیرہ اُس میں داخل رہیں گے۔ نیز تقریر یا لا سے مطلق اور عام میں جو فرق ہے وہ بھی بخوبی واضح ہو گیا یعنی مطلق و ماہیہ لا بشرط شئی ہے اور عام ماہیہ بشرط الکثرة المستغرقة مقید کے دوسرے معنی یہ بھی ہیں جو شیاع اور اطلاق سے بوجہ خارج ہو۔ مثل رقبۃ مومنۃ۔ کہ مومنۃ کی قید سے غیر مومنۃ صاویق نہیں آتا یعنی وہ شیاع جو محض رقبۃ میں تھا اب مومنۃ کی قید سے اُس میں نہیں رہا پس اس صورت میں رقبۃ مومنۃ ایک راہ سے مطلق ہے تو دوسری راہ سے مقید ہے۔ اصطلاح اصولیین میں مقید بہ معنی ثانی ہی شائع ہے

۱۲۔ مترجم

(۱) اصل

مطلق و مقید کا بیان

جبکہ کلام میں مثلاً مطلق اور مقید کے بعد دیگرے دو نووارد ہوں مثلاً شاع پہلے تو بولیں ان ظاہرات قاعق رقبۃ سپر کہیں ان ظاہرات قاعق رقبۃ مومنۃ پس اجماعاً پہلے مطلق مقید پر عمل کیا جائے گا۔

لما فی النہایہ یعنی یہ مقید دوم مطلق اول کا بیان ہوگا۔ نسخ نہوگا۔ خواہ مقید مطلق سے مقام بولا جائے یا موخر اس لئے کہ مقید پر عمل کرنے سے مطلق پر بھی عمل ہو جاتا ہے۔ اور مطلق پر عمل کرنے سے مقید پر عمل نہیں ہو سکتا،

اب رہا یہ امر کہ یہ بیان ہے نسخ نہیں اسکی توجہ یہ ہے کہ مفید مذکور در اصل
معنوں میں ایک قسم کی تحقیق پیدا کرتی ہے۔ یعنی محض دقت میں تواہت کی
ہر ہر فرد مراد ہو سکتی تھی۔ اور مومنہ کی قید سے ایک قسم کی دقت میں خصوصیت
پیدا ہو گئی۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ خاص ہمیشہ عام کا بیان ہوا کرتا ہے۔
ناشخ نہیں ہوا کرتا۔ پس در اصل اصطلاح میں محقق کا نام مفید رکھ لیا گیا۔
اور جو لوگ مفید کو متأخر ہونے کی صورت میں ناخ مانتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ
اگر مفید مذکور مطلق کا بیان ہوگا تو لازم آتا ہے کہ مطلق سے مراد مفید ہو۔ اور
اس صورت میں مجاز ماننا پڑے گا۔ اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ جب مطلق کی
دلالت مفید پر کسی قرینہ کے ساتھ ہو۔ اور وہ یہاں ہے نہیں لہذا بیان نہیں ہو سکتا
ناخ ہی ہوگا۔

جواب تقریباً مذکور۔ لفظ مفید خود قرینہ ہے کہ جس سے مجازی معنی صاف
سمجھ میں آتے ہیں اور اس سے ہی دلالت کا بھی یقین حاصل ہوتا ہے۔ اور ظاہر
ہے کہ مجازی معنوی سمجھ میں آنا دلالت کے ہی بعد حاصل ہوا ہے نہ قبل دلالت
پس جب کہ قرینہ بھی موجود ہے اور دلالت بھی حاصل ہے پھر ناخ نہ ہوگا۔
بلکہ بیان ہوگا

(۲) اصل

محل کا بیان

محل وہ ہے کہ جس کی دلالت واضح ہو۔ اور یہ چند طرح پر ہو سکتا ہے (۱)
کبھی فعل میں۔ مثلاً رسول یا امام نے ایک کام کیا۔ لیکن اس کے واقع کرنے
کا سبب از قسم وجوب و استحباب معلوم نہوا۔ (۲) کبھی لفظ مفرد میں مثل شترک

کے۔ مثلاً عین اور لفظ قرعہ یا لفظ مختار کہ یہ تصبیغہ اسم فاعل و اسم مفعول دونوں ہو سکتا ہے (۳) کہی لفظ مرکب میں جیسا کہ قول حق ثلثہ ادریفوا الذی بیدہ عقدۃ النکاح کہ ضمیر بیدہ سے زوج اور ولی دونوں مراد ہو سکتے ہیں

علیٰ ہذا۔ قولہ تعالیٰ اھلکم ما وراعدکم ان تبتغوا یا موالکم حصین میں قید احسان سے ماہل بہ میں اجمال پیدا کر دیا اسلئے کہ احسان بمعنی حفاظت بھی آتا ہے جیسا کہ احضرت فرجیاں اور بمعنی زوج بھی آتا ہے پس احسان کے معنی مجہول رہے

اب تمہید بالا کے بعد تین فائدہ مذکور ہوئے ہیں

پہلا فائدہ، قولہ تعالیٰ السارق والسارقة فاقطعوا ایڈی ہما میں عباد (پیدا) کے اور باعتبار قطع کے تیسرے تفسیر آ رہ اور ایک جماعت عامہ کی نزدیک اجمال ہے اور اکثر اس کے خلاف میں (یعنی اجمال نہیں) اور یہی اظہار ہے۔ دلیل یہ ہے کہ مباد اور لفظ ید کے عند الاحلاق شائد تک تمام ہاتھ مراد ہے

پس حقیقت بھی اسمیں ہے اور عباد استعمال بھی یہی مراد ہے۔ فلا اجمال تیسرے لفظ قطع سے ایک متصل شے کا جدا ہونا مراد ہے فلا اجمال فیہ ایضاً خلاصہ حجت سید رحم لفظ ید کا اطلاق انگلیوں سے لے کر شائد تک ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا لفظ قطع کا اطلاق جدا ہونے پر بھی ہوتا ہے اور چاقو وغیرہ سے

کٹ جانے پر بھی ہوتا ہے۔ اور یہی اجمال ہے جواب اس کا یہ ہے کہ استعمال حقیقت اور مجاز دونوں ہوتا ہے۔ اور مانا کہ لفظ ید کا اطلاق کل اور جزو دونوں میں ہوتا ہے اسی طرح لفظ قطع کا اطلاق جدا ہوجانے اور کٹ جانے پر ہوتا ہے۔ لیکن یہ موقوف ہے قرینہ پر۔ پس جہل مرکا جیسا کہ قرینہ ہوگا وہی مراد ہوگا دوسرا فائدہ۔ لا صلوة الا بطہور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب

الاولیٰ بیئت الصیام من الی لا نکاح الا بولی وغیرہ ارشادات رسول کو جن
کے شروع میں حرف نفی ہے، ایک جماعت نے مجلس میں شمار کیا ہے۔ یعنی ان
اقوال میں یہ نہیں معلوم ہوتا کہ یہ کام صحیح نہیں یا کمال نہیں
جواب حق یہ ہے کہ انہیں مطلقاً اجمال نہیں۔ خواہ ایسی حقیقت شرعیہ ثابت ہو
یا حقیقت عرفیہ بہر حال مراد صحت فعل ہے نہ کمال فعل جو ادنیٰ تامل سے ظاہر
ہو سکتا ہے فلا اجمال

تیسرا قاعدہ قولہ تعترض علیکم اھانتکم ونباتکم الایۃ میں تحریم منسوب
الی الاعیان ہے جو بعض کے نزدیک مجلس میں شمار ہے

جواب حق یہ ہے کہ اس میں بھی اجمال نہیں ہے اس لئے کہ شیخ کلام عرب و
معلوم ہوتا ہے کہ ایسے مواقع میں تحریم فعل مقصود ہوتی ہے کالاکل فی الماکل
والشراب فی المشروب واللبس فی الملبوس والوطی فی الموطوع۔

پس جب کہا جائے محمد علیکم لحم الخنزیر والحمز والحرور والامہا۔ تو عرفاً
سبق الی الفہم فعل ہو گا وذلک واضح لا سترۃ ینہ فلا اجمال

(۳) اصل

ببین کا بیان

ببین نفیق۔ مجلس ہے۔ یعنی یہ واضح الدلالہ ہوتا ہے۔ اور یہ بھی مجلس کی طرح
خیزم ہے۔ قول و فعل وغیرہ میں۔ اور مجلس کے بیان کے لئے آہے مثلاً قول
خدا تعالیٰ صفۃ اء فاع لو کھا ستر الناطرون۔ یہ کلام بیان ہے
ان اللہ یا مہم ان تذبحوا بقسا لا ذکا۔

یا قول رسول فیما سقت السماء العشر یہ بیان ہے مقدار زکوٰۃ کا

فعل رسول دما مثل اذن جناب کی، قول خداست علیکم الصلوٰۃ کا بیان ہے۔

ایضاً۔ رجحان جناب کا، روا اللہ علی الناس حج البیت کا بیان ہے اور کبھی اذن جناب کی نص سے بھی بیان ثابت ہوتا ہے، مثلاً نماز کے بارہ میں آیا صلوٰۃ کا اذینہونی اہلی۔ اور حج کے بارہ میں فرمایا خدا تعالیٰ عنی مناسککم۔

اور نیز بیان (اد) حضرت کا بدلیل عقلی بھی معلوم ہوتا ہے مثلاً حاجت الی العمل کو وقت آنحضرتؐ نے نماز وغیرہ کسی امر کا عمل حکم دیا اور پھر خود بھی اس کو ادا کر دئے تو اس سے صاف معلوم ہوگا کہ یہ ادا کر کے کہنا اس ارشاد عمل کا بیان ہے ورنہ تاخیر بیان وقت حاجت الی العمل لازم کے کی۔ وھذا غیر جائز عند العدا لیتہ۔ اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔

اب رہا تاخیر بیان وقت خطاب سے وقت حاجت تک۔ اس کو ایک قوم نے تو مطلقاً جائز رکھا ہے۔ اور ایک قوم نے مطلقاً منع کیا ہے۔ اور سید مرتضیٰ رحمہ اللہ تفصیل کے قائل ہوئے ہیں۔ یعنی خطاب محل میں وقت حاجت تک تاخیر بیان کو جائز۔ اور خطاب مفصل میں ناجائز کیا ہے، بلکہ عام تک میں بھی تاخیر بیان کو جائز کیا ہے۔ اور فرمایا ہے کہ عام جب تک لغتہ اپنی عمومیت پر باقی رہے وہ محل کے حکم میں ہے۔ اور اگر عرف شرع میں وجوب کی حاجت نقل ہو جائے تو البتہ تاخیر بیان جائز نہیں انتہی ملحق کلامہ۔

نیز علامہ رحمہ اللہ نے بھی نہانہ میں بعض اقوال عامہ کو نقل کرتے ہوئے ایک قول جو از تاخیر بیان نقل کیا ہے۔ اور جس مامور بہ کے لئے کوئی ظاہر نہ ہو اس کو مثل محل کے ٹیلا ہے۔ اور جس کے لئے کوئی ظاہر ہو اور با وصف اس کے غیر ظاہر میں مشغول ہو اس کو مثل عام اور مطلق اور منسوخ کے قرار دے کر انہیں تاخیر بیان

کو تفصیلی نہ اجمالی جائز کیا ہے لیکن شارع ۴ وقت خطاب اس طرح فرمادیں -
 ہذا العام مخصوص و ہذا المطلق مقید و ہذا المحکمہ مبینغ میر فرمایا یہی
 حق ہے انتہی ملخص کلامہ ۴

مگر صاحب معالم کے نزدیک پہلا قول قوی ہے - یعنی تاخیر بیان
 وقت خطاب سے وقت حاجت تک مطلقاً جائز ہے

خلاصہ دلیل

صاحب معالم

عقلاً وقت خطاب سے وقت حاجت تک جو از تاخیر بیان حسن ہے قبیح نہیں
 ہے - خصوصاً جب کہ کوئی مصلحت بھی فرض کی جائے شل اس کے کہ تکلف شلاً وقت
 حاجت تک مامور بہ کا قصد کرے گا - اس کے بجالانے پر آمادہ ہوگا -
 ولیس میں تہیہ کرے گا - تیاری میں مصروف ہوگا - سامان ادا کے گی فراہم
 کرے گا - اور جن جن امور کو مامور بہ کے ادا کرنے میں دخل ہوگا اُن سب
 کو بہم پہنچائے گا - اور یہ سب امور مامور بہ کے مقدمہ بن کر طاعت میں
 شمار ہوں گے -

اور زیادتی حسنات و ثواب کے باعث ہوں گے - اور اس کے ساتھ
 مامور بہ کو سہولت و باطنیان بجالائے گا -

یہ خلاف عدم جو از تاخیر بیان وقت خطاب سے وقت حاجت
 تک کہ انہیں امور شذکرہ بالاس سے کوئی امر بھی حاصل ہوگا اور مامور بہ کی ادا
 کی میں بجائے ثنائی کے تعمیل عمل میں میں آئیں گے - انتہی ملخصاً
 (حصہ دوم تمام ہوا)

(حصہ سوم)
پانچوں اہل اجماع کا بیان
 اور اس میں پانچ اصول ہیں
 (۱) اصل

اجماع کے معنی اور اس کے وقوع اور علم و حجت کا بیان

اجماع لغت میں عزیم اور عام اتفاق کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں خاص آدمیوں کے اتفاق کا نام ہے۔ جن کا قول قیاسی شرعیہ اور امور دینیہ میں معیار و فرقہ شیعہ میں یہ اجماع حجت و مستبر ہے دلیل یہ ہے کہ زمان تکلیف نام معصوم سے (جو حافظ شریعت ہیں اور جن کی طرف امت کو رجوع کرنا واجب ہے) خالی نہیں رہ سکتا پس جب کہ علماء امت کسی قول پر اجماع کریں تو ضرور معصوم ان میں داخل ہوں گے۔ کیونکہ وہ امت کے سردار ہیں اور خطائے محفوظ ہیں۔ پس یہ اجماع حجت ہے۔ اور خود فی نفسہ حجت نہیں بلکہ اس بنا پر کہ وہ۔ کاشف قول معصوم ہے۔ اس میں یہ شرط ہے۔ کہ معصوم ظاہر نہ بظاہر معلوم نہ ہوں ورنہ پھر یہ اجماع نہ کہلائے گا اجماع جب ہی کہلائے گا کہ جب منجملہ قائلین کے امام بھی اس قول میں شریک ہوں۔ اور یہ امر اس وقت متحقق ہوگا کہ جب مجتہدین معروف الاصل النصب کی ساتھ غیر معروف الاصل النصب بھی شریک ہوں پس انہیں کو ضمن میں داخل ہونگا اور اگر سو مجتہدین معروف کسی مسئلہ میں اتفاق کریں یہ اجماع کاشف قول معصوم ہوگا۔ اور دو مجتہدین معروف الاصل کلیتہً غیر معروف شریک ہوں

تو یہ اجماع کا شرف قول معلوم ہوگا اور حجت ہوگا۔ یہی قول محقق کا ہے۔ آخر اس آریہ معلوم علم
کہ امام کا قول وہی ہے جو تمام جماعت کا ہے تو پھر جماعت پر اعتقاد کرنا یعنی یہ ہے پھر تو قول معلوم پر ہی اعتقاد
کرنا چاہیے اور اس امر کا قول مشکل ہے کہ جو قول جماعت کا ہے وہی قول معلوم کا ہے۔ جو اب سب سے علم
اجماعی و تفصیلی کا فرق ہے اگر قول معلوم کا علم اجماعی تو اجماع ہے اور تفصیلی تو اجماع نہیں بلکہ وہ صادر

اجماع کے بارہ میں مذاہب اور ان کی تردید
اسی بنا پر بعض لوگ اجماع کے امکان حصول اور بعض اُس کے امکان علم اور
بعض اُس کی حجت کے منکر ہیں۔ اور آپس اپنے منکاب پر ضعیف و دریک دہل
پیش کرتے ہیں کہ جس کی رد و ذیل کے چند سلسلوں سے عیاں ہوتی ہے
(۱) عرق کلاب کی ایک تہری ہوئی حوض میں بعد سے سوزن پیشاب گر جائے
تو اس کا حکم یہی ہے کہ نجس ہو جائے یہ حکم کہاں سے معلوم ہوا؟ اس لئے کہ اس کے
بارہ میں نہ اخبار متواترہ ہیں اور نہ اخبار آحاد۔ ولین من باب التعمد
(۲) ملاقات کا نجاست بول و براز ملا کر یوکل لے کر اور لباس و بدن سے اُسکی
تطہیر کا حکم اور تطہیر کا قاعدہ اور ضابطہ کیونکر معلوم ہوا؟
(۳) نیز ملاقات نجاست سے کھانے پینے کی اشیاء کا بلا کسی فرق کے پاک کرنے

کا حکم
(۴) کھتے کے پینے سے آب قلیل کا نجس ہو جانا اور آب کثیر کا نجس نہ ہونا کیونکر

معلوم ہوا؟
(۵) نماز پنجگانہ اور اُس کے ارکان و واجبات و سببالات و سہویات و تشکیات
حج و زکوٰۃ کے قواعد و شرائط و وجوب نماز عیدین وغیرہ وغیرہ عبادات
و اعمال و احکام کیونکر ثابت ہوئے؟

نکود بال مسائل کے ماسوا صدہا بلکہ ہزار ہا احکام و مسائل ہیں جو

اجماع سے ثابت ہوئی ہیں بلکہ کتاب و سنت کے ساتھ جب تک اجماع منقسم نہ ہو خواہ اجماع بسیط ہو یا مرکب کوئی مسئلہ فقہیہ ثابت نہیں ہو سکتا۔ پس جو لوگ حجت اجماع یا اس کے امکان وقوع یا اس کے امکان علم کے منکر ہیں وہ بتائیں کہ مسائل مذکورہ میں اکتفاء علیہ کوئی دلیل ہے؟

قواعد منقرفہ در بارہ اجماع

(۱) جب کہ بعض مجتہدین ایک قول کے قابل ہوں اور وہ قول دیگر مجتہدین میں میں بلا انکار شائع ہو جائے۔ تو اس کو اجماع کوئی کہتے ہیں اور یہ حجت نہیں اس لئے کہ اولاً تو اسپر اجماع کی تعریف صادق نہیں آئی دوسرے سکوت ہر مقام پر کاشف رضامندی نہیں ہوتا ہاں اگر وقتل متعددہ اور امور عامۃ البلوی میں بلا انکار ایسی صورت پیش آئے اور عادیہ رضامندی متحقق ہو تو حجت و معیر ہو سکتا ہے۔

(۲) حق یہ ہے کہ آجکل ہمارے زمانہ میں اجماع نے شیعہ کی صورت اختیار کر لی ہے۔ یعنی حسب طرح شیعہ بانقل عوام کے معلوم نہیں ہو سکتا اسی طرح اجماع کا علم ہی عادیہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ قول معصوم کے حصول علم کا کوئی ذریعہ نہیں اس لئے کہ وہ مجتہدین مجہولین کے وجود پر موقوف ہے تاکہ ان کے کہن میں معصوم داخل ہوں۔ اور ان کے اقوال میں قول معصوم مخفی ہو۔ اور یہ امر زمانہ

جناب شیخ جعفر طوسی علیہ الرحمۃ (صاحب تہذیب الاحکام) سے ہمارے اس زمانہ تک قطعاً مفقود ہے۔ پس نہ نقل متواتر اور نہ احاد قابل اعتماد۔ اور نہ قرآن مفید علم۔ غرض ان میں سے کسی کی جانب بجز شہرت کے اجماع کی تائید نہیں اسی واسطے جناب شہید علیہ الرحمہ نے اپنی کتاب ذکر میں ایسے اجماع کو اجماع مشہور ہی سے موسوم فرمایا ہے۔

اب رہا زمانہ سابق چونکہ قوہ زمانہ قرب ائمہ معصومین تھا اور ہمیں اقوال
 علماء کے منبع سے اجماع کا علم حاصل کرنا ممکن تھا۔ اسی واسطے بعض اہل خلاف
 قائل ہوئے کہ اجماع کا علم حاصل ہونا زمانہ صحابہ ہی میں ممکن تھا۔ کہ مؤمنین قلیل
 تھے۔ اور ان کی شناخت آسان تھی

(۳) شہید علیہ الرحمہ کتاب ذکر ہی میں تحریر فرماتے ہیں اگر ایک جماعت علماء کی ایک
 فتوے دے۔ اور کوئی ان کا مخالف نہ ہو تو یہ اجماع نہ کہلائے گا۔ خصوصاً جب
 کہ عدم شرکت امام کا یقین ہو۔ لیکن حجت ضرور ہے اگرچہ اس کا تعلق
 کسی حجت عقلیہ سے نہیں اس لئے کہ عدالت ان علماء کی بلا دلیل فتوے دینے
 سے روکتی ہے۔ اور دلیل نہ ملنے سے یہ لازم نہیں کہ وجود دلیل نہ ہو

(۴) نیز ذکر ہی میں نقل کیا ہے کہ بعض اصحاب نے مشہور کتب جمع علیہ میں
 داخل کیا ہے خواہ شہرت فی الروایت ہو یا اس شہرت سے قوہ ظن قبل زمانہ
 شیخ علیہ الرحمہ حاصل ہو یا بعد زمانہ شیخ ہو۔ جس کی صورت یہ ہے کہ بہت سے فقہا
 شیخ رح کے بعد ہوئے۔ اور وہ تقلیدی طور پر شیخ کے تتبع رہے اور ان پر جس
 ظن رکھتے ہوئے ان کے معقد رہے۔ متاخرین نے جب علماء سابق سے احکام
 کو منتہر کیا۔ انھوں نے اس شہرت کو کافی سمجھا اور یہ سمجھے کہ یہ شہرت محض
 شیخ کے اتباع سے حاصل ہوئی ہے۔

الایمہ فاضل سید الدین محضی اور سید رضی الدین ابن طاووس رہ وغیرہ
 جماعت نے اس راہ کو سمجھا۔ اسی بنا پر جناب سید رح نے اپنی کتاب المسمیٰ المہجہ
 لشمرة المہجہ میں بیان کیا ہے کہ جدی صالح ورام بن قیر اس قدس روحہ سے کسی
 مرد محضی نے بیان کیا کہ امامیہ میں اب کوئی حقیقی تحقیقی نہیں رہا۔ ملکہ کل حاکی ہیں
 اس بیان سے واضح ہو گیا کہ جو شخص فتوے دیتا ہے وہ محض شہرت کی بنا پر کلام

متقدمین سے فتویٰ دینے پر غرض کہ اس شہرت سے اگر مراد اجماع ہے تو درست نہیں اور اگر مراد حجت ہے تو یہی بحث سے خالی نہیں۔

(۳) اصل مسئلہ خرق اجماع مرکب و بسیط

خرق اجماع مرکب جائز نہیں۔ خواہ دو قول سے مرکب ہو یا زائد سے۔ پس جیسے علماء نے اتفاق کیا ہے اس سے وابداحداث قول کرنا خرق اجماع مرکب کہلاتا ہے اور اس کی مندرجہ ذیل صورتیں ہیں۔

(۱) دالۃ مثلاً شیخ متفق ہیں قول استحباب جہاں فقراء ظہر جمع میں اور قول غرت میں۔ پس احداث قول ثالث (یعنی قول بالوجوب) خرق اجماع مرکب ہے (۲) ان المشتري اذا وطى الجارية الباكرة غم وجد بها عيبا فبطل يجوز الرد وقيل يجوز الرد مع الارش وهو تفاوت بين التوبة والباكرة والقول يرد هاهنا خرق اجماع مرکب ہے

(۳) الف مثلاً شیخ متفق ہیں فی وجوب الضل بوطی الدبر فی قال بوجوبه فی المرأة قال به فی الغلام ومن لم یقل به لم یقل به فی شئ منهما فالقول بوجوبه فی بعض افراد الدبر وهو دبر المرأة دون الرجل خرق اجماع مرکب ہے۔

(۴) الف اسی طرح مسئلہ فسخ بالعیوب ہے مثلاً تمام اُمت اس بارہ میں مختلف ہے۔ ایک قول ہے کہ پر عیب سے نکاح فسخ ہو جاتا ہے۔ دوسرا قول ہے کہ کسی عیب سے نکاح فسخ نہیں ہوتا۔ پس تیسرا قول پیدا کرنا کہ بعض عیوب سے فسخ ہوتا۔ اور بعض سے فسخ نہ ہوتا۔ خرق اجماع مرکب ہے،

اس قول کا نام (قول بالفصل) ہے۔ اور یہ جائز نہیں اور دلیل اس کے عدم جواز پر یہ ہے کہ افراد موضوع کا حکم عام اور یکساں ہوتا ہے

دیہ امر اپنے مقام پر ثابت و محقق ہے، پس ایک کلی جو دو مسئلوں کے موضوع کی جامع ہو۔ مثل دبر اور عیب کے یہ جائز نہیں کہ اس کا حکم ایک مسئلہ میں کچھ ہو اور دوسرے مسئلہ میں کچھ ہو۔

خرق اجماع مرکب اور قول بالفصل ان دونوں میں عام منافع من وجہ کی نسبت ہے ذیل کی اثلہ سے ماؤ نکو سمجھو۔

مادہ اجتماع مثلاً قال بعضهم ان المسلم لا يقتل بالذی ولا یصح بیع الغائب وقال بعضهم لا یقتل المسلم بالذی ولا یصح بیع الغائب

فالقول بالقتل - وعدم الصیة قول ثالث

بین المسلمین پس اس قول بالفصل کے ساتھ خرق اجماع مرکب جو جامع اجتماعی ہے۔ اسی طرح مسئلہ وطی فی الدبر اور فسخ عیوب میں مادہ اجتماعی ہے۔ اور جہاں دو مسئلوں کا موضوع کلی نہ ہوگا وہاں مادہ افراق ہوگا مثلاً مسئلہ جہر فی ظہر الجمعہ یا رد جاریہ الموطو میں ایک مادہ افراق ہے۔ (جو خرق اجماع مرکب ہے) اور مسئلہ وجوب

اجتناب عن البول مالا یوکل لحجہ میں دوسرا مادہ رافراق قول بالفصل ہے، یعنی تمامی امت جب دو مسئلوں میں حکم واحد پر متفق ہو مثل اس کے کہ حضرت نے فرمایا اغسل ثوبک من البول مالا یوکل لحجہ میں تمامی امت بول کے لئے حکم واحد پر متفق ہے اور وہ نجاست ہے خواہ وہ نجاست کپڑے پر ہو یا بدن پر ماکول پر ہو یا مشروب پر یا ساجد پر ہو یا مصافح پر۔ غرض کہ جہاں کہیں بھی ہو افس کا ہونا واجب ہے۔ یہ اجماع بسیط ہے مرکب نہیں۔ اور اس میں بعض جگہ دھونا واجب ہو اور بعض جگہ واجب نہ ہو اگر یہ تجویز کیا جائے تو یہ قول بالفصل ہے۔

غرضیکہ احداث قول زائد علیہ پر جائز نہیں

اون الامام فی احدی الطائفتین قطعاً فالحق مع واحدة منهما والآخری علی خلافه واذاکانت الثانیة هذه الصفة والثالث لک بطریق اولی و
القول فی ما زاد

(۳۴) اصل

دو مسئلوں میں عدم جواز فصل کا بیان

جب کہ اُمت دو مسئلوں میں فصل کی قائل نہ ہو۔ یعنی عدم فصل پر یض و تصریح کرے تو احداث قول فصل جائز نہیں۔ جیسا کہ مذکور ہوا۔ اور اگر تصریح نہ کرے۔ اور وہ دو لوں مسئلہ باہم ایسا تعلق و علاقہ رکھتے ہوں کہ ایک پر عمل کرنے سے دوسرے پر عمل کرنا لازمی ہو تو بھی قول بالفصل کا احداث جائز نہیں۔

مثلاً میت اپنا شوہر اور والدین چھوڑے یا زوجہ اور والدین چھوڑے ہیں

جو قائل ہیں کہ ماں کو اصل ترکہ سے ثلث دیا جائے وہ دونوں حکم اسی کو قائل

ہیں اور جو کہتے ہیں کہ ماں کو بعد حصہ زوجین کے باقی ترکہ کا ثلث دیا جائے

وہ دونوں حکم اسی کے قائل ہیں مگر ابن سیرین رحمہ فضل کے قائل ہیں شوہر

کے ساتھ قبل قول ابن عباس کے اور زوجہ کے ساتھ قبل دوسرے قول کے

قائل ہیں۔ اور اگر اُن دونوں مسئلوں کوئی علاقہ نہ ہو تو ایک قوم جواز فصل کی قائل

ہے مگر ہمارے نزدیک وہی عدم جواز ہے۔ اس لئے کہ امام احداث الطائفتین کے

ساتھ یقیناً ہیں جن کی متابعت لازم ہے۔

(۳۴) اصل

تشریح و توضیح و مسئلہ اختلاف قولین و حکم معلوم و غیر معلوم انساب

جب کہ آسامیہ دو قولوں میں مختلف ہوں۔ اور احادی الطائفین معلوم النسب ہو اور
 امام انہیں داخل ہوں تو حق دوسرے طائفہ میں ہو گا اور اگر احادی الطائفین
 معلوم النسب نہ ہو اور اس کے پاس ایسی دلیل قطعی ہو جو مفید علم ہو تو اس کے
 قول پر عمل کرنا واجب ہے۔ اس لئے کہ امام اس کے ساتھ یقیناً ہیں۔ اور اگر کسی کی
 پاس دلیل قطعی نہ ہو تو محقق علیہ الرحمہ نے جناب شیخ سے حکایت کی ہے کہ دونوں
 قولوں میں سے جس کو چاہے اختیار کرے

(۵) اصل

مسئلہ آیا خبر واحد سے اجماع ثابت ہو سکتا ہے۔
 کچھ لوگ کہتے ہیں کہ خبر واحد سے اجماع ثابت نہیں ہو سکتا ہے۔ اور کچھ قائل
 ہیں کہ ثابت ہو سکتا ہے اور یہی اقرب ہے۔ اس لئے کہ ایک جماعت عادل
 علماء کا قول بذات الزامی نقل قول معصوم یا ان کے فضل با تقریر پر دلالت کرتا
 ہے۔ پس خبر واحد اپنے عام حثیت سے اجماع کو شامل ہے لہذا اجماع اس سے
 ثابت ہو سکتا ہے۔ جس طرح کے غیر سے ثابت ہوتا ہے
 احتجاج مخالف۔ اجماع ایک اصل ہے اصول دین سے بدنیو جہ خبر واحد سے
 ثابت نہیں ہو سکتا۔

جواب کلیۃً خبری آپ کی شکل اول کی غلط ہے۔ اس لئے کہ سنت یعنی قول رسول
 بھی تو ایک اصل ہے اصول دین سے اس میں خبر واحد قبول نہ کیا جاتی ہے
 پس اجماع میں بھی قبول کیجائے گی۔ اس مقام پر دو فوائد بیان کی جا رہے ہیں
 ۱۔ شکل اول الا جماع اصل من اصول الدین کما کان اصلا من اصول الدین لایثبت بخبر الواحد
 ۲۔ مترجم

فائدہ لا۔ بیان کنندہ اجماع کے لئے ضروری ہے کہ اُس کو متحمل اُن طرق کے علم اجماع حاصل ہوا ہو جو اصول خبر میں آئندہ مذکور ہوں گے۔ اور اقل خبر محفوظ بالقرآن سے اُس کو علم اجماع حاصل ہوا ہو۔ پس اگر بطریق مذکور اس کو علم حاصل نہیں ہوا ہے۔ بلکہ دوسرے سے روایت کرتا ہے جس کی روایت مقبول ہوتی ہے تو اُس کا فرض ہے کہ یہ بیان کر دے کہ میں اجماع کو روایتاً نقل کرتا ہوں۔ تاکہ دوسروں کو دیکھ نہ اس لئے کہ اس کے اس بیان سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے علم و تحقیق واقعی سے اجماع کو بیان کرتا ہے۔ حالانکہ وہ روایت کرتا ہے غرض کہ اجماع جب نقل کے تحت میں داخل ہو جیسا کہ مذکور ہوا۔ تو اُس کے قبول ہونے میں وہی شرائط لازم ہوں گے جو خبر کے قبول ہونے میں شرائط ہوتے ہیں نیز اجماع کے لئے وہی احکام از قسم و تعادل و ترجیح وغیرہ ثابت کرنے پڑیں گے جو خبر کے لئے ثابت کئے جاتے ہیں۔ اور مشطرح کہ خبر درمنا و ترجیح وغیرہ اقسام پر منقسم ہوتی ہے اجماع بھی منقسم ہوگا۔

پس کبھی وہ منقول اجماعوں میں۔ اور کبھی اجماع اور خبر میں تعارض ہوگا تو وجہ ترجیح دیکھنے ہونگے۔ اور اگر وہ ہوئے تو ان کے موافق حکم ہوگا۔

ورنہ تعادل کا حکم جاری ہوگا۔ اسی طرح اعتبار مرجحات خارجیہ وغیرہ کا ہوگا جس کا بیان آئندہ آخر کتاب میں ہے **فائدہ لا (۲)** متعلق اجماع یہ بھی واضح رہے کہ تعقیق علماء نے بلاقرینہ اپنے کلام میں لفظ اجماع کو بہت

اور مشہور کے لئے استعمال کیا ہے۔ پس وہ واقعی اور اصلی اجماع نہیں ہے بلکہ اجماع مشہوری اور موجودہ جدید اصطلاحی ہے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے پس اجماع کے نقل کے وقت یہ ظاہر کر دینا ضروری ہے۔ کہ یہ اجماع واقعی کا بیان و حکایت ہے یا اصطلاحی جدید و مشہوری کا تاکہ تدریس (دہو کہ) لازم

نہ آئے۔ مگر جبکہ کوئی شخص فاضلین و کاملین سے یہ تجویز کرے۔ کہ شہرت اور اجماع حجت اور معتبر ہونے میں دونوں مساوی ہیں تو البتہ پھر شہرت کا بھی اجماع میں شمار کرنا ممنوع نہ ہوگا۔ اور یہ امر ظاہر ہے۔
نہیں ضروری اجماع کے عامۃً بھی قائل ہیں اور اس کو حجت بھی سمجھتے ہیں مگر فرق اتنا ہے کہ وہ خاصۃً کی طرح اس کو کاشفِ قول معصوم کی وجہ سے حجت نہیں مانتے بلکہ اس کو فی نفسہ حجت ملتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ روسا نے جب یہ اتفاق کیا کہ مثلاً اب کثیر ملاقات نجاست سے سخن نہیں ہوتا تو واقع میں بھی ایسا ہی ہے۔ ہم کو اس پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس لئے کہ رسول اللہ نے ارشاد فرمایا ہے لا تجتمع امنی علی الخطاء اس سے معلوم ہوا کہ اجتماع رائے خطا پر نہیں ہو سکتا اور نہ کذتِ قول رسول لازم آئے گا۔ و هذا كما ترى لا يفيد القطع كما يفيد و اذا كان كاشفاً عن قول المعصوم۔

چھٹا مطلب

اجناس کا بیان

اور اس میں دس اصول اور ایک تہہ ہے

۱، اصل

خبر، دو قسم پر ہے (۱) متواتر (۲) احاد

متواتر وہ خبر ایک جماعت کی ہے جو بنفسہ بلا واسطہ امر خارجی کے صدق علم کی مفید ہو۔ اس کے امکان اور وقوع میں کوئی شک و شبہ نہیں۔ اور جو تواتر

و شبہ اس کے بارہ میں بعض مخالفین مذہب کرتے ہیں اُن کا کوئی اعتبار نہیں اس لئے کہ ہم بدیہی اور یقینی طور پر دوسرے ملکوں اور گذشتہ امتوں کا حال اُسی طرح جانتے ہیں جس طرح کہ ہم بہت سی جہتی چیزوں کو یقینی طور پر جانتے ہیں اور اُنہیں کوئی فرق نہیں سمجھتے۔ اور یہ سب علم ہم کو خبروں کے ذریعہ سے حاصل ہوا ہے۔

خبر متواتر پہلا شبہ۔ خبرین میں سے ہر ہر فرد کو جھوٹ بولنا جائز ہے۔ کیونکہ ایک کا جھوٹ دوسرے کے جھوٹ بولنے کو متافی نہیں۔ اور مجموعہ مرکب ہوتا ہے اکائیوں اور آحاد سے پس جب کہ ایک ایک کا جھوٹ بولنا فرض کیا گیا تو مجموعہ کا جھوٹ فرض ہو سکتا ہے۔ پس اس بنا پر خبر متواتر سے علم یقینی حاصل نہیں ہو سکتا۔

جواب شبہ مذکورہ۔ اکثر مجموعہ اور اکائیوں کے حکم میں فرق ہوتا ہے۔ اس لئے کہ مثلاً ایک دوس کا حشر ہے۔ حالانکہ ایک کا حکم دس کے حکم کے خلاف ہے۔ علی بذالشر آدمیوں کے مجموعہ سے بنتا ہے۔ اور ملک لشکر کے غلبہ سے فتح ہوتا ہے۔ ایک ایک آدمی تنہا کچھ بھی فتح نہیں کر سکتا۔

دوسرا شبہ۔ خبر متواتر کی مثال ایسی ہے جس طرح کہ ایک جماعت کثیر کا اجتماع ایک طعام پر ہو۔ اور یہ ناممکن ہے کہ ایک کھانا سب کے مرغوب طبع ہو اس لئے کہ سب کے امزجہ اور طبائع مختلف ہوتے ہیں۔ یہی حال بعینہ تو اترتا ہے کہ اُس میں جماعت کثیر کے اقوال مجتمع ہوتے ہیں جنہیں اختلاف کا واقع ہونا ممکن ہے۔

جواب شبہ مذکورہ۔ آن دونوں میں بہ لحاظ داعی فرق ظاہر ہے

اس لئے کہ تو اتریں اجتماع عاۃ ممکن ہے۔ بخلاف اجتماع کے ایک کہانے پر۔ کہ وہ عاۃ ممکن نہیں۔ تیسری قبیل کے دیگر شبہات ہیں جو سب لغو اور فضول ہیں اور جواب کے قابل نہیں۔

شرائط حصول علم از خبر متواتر

تواتر کا پانچ شرطوں سے علم حاصل ہوتا ہے جن میں سے تین شرطیں مجربین اور دو سامعین کو متعلق ہیں

(۱) شرائط سے گانہ مجربین) دل کثرت رواۃ اس حد پر پہنچے کہ ان کا کذب پر اتفاق کرنا عاۃ منع ہو (۲) ان کے علم کی استناد حسی قیاسی ہو و عقلی نہ ہو (۳) جمع طبقات مجربین اول و وسط و آخر کی حالت مساوی ہو اور عدد تو اتر پر پہنچی ہوئی ہو۔

شرائط دو گانہ سامعین) دل میں امر کی انکو خبر دی گئی ہے بدیہی طور پر اس کے عالم نہ ہوں۔ اس لئے کہ تحصیل حاصل محال ہو (۴) خبر سننے سے پہلے سامع تقلیدی یا اعتقادی طور پر خلاف خبر کے شبہ میں مبتلا نہ ہو۔

یہ شرط جناب سدر صنی رضی نے اضافہ کی ہے۔ اور یہ نہایت اعلیٰ درجہ کی ہے۔ تاکہ کسی کو یہ کہنے کا موقع نہ ہو کہ خبر بلدان اور بولے قرآن شریف کے دیگر معجزات پیغمبر اور خبر نص حلبی متعلق امیر المؤمنین من کتبتو میں کیا فرق ہے۔ اور مثل اخبار بلدان کے ان سب کو یہ بیہات میں کیوں شمار نہیں کرتے؟

قائدہ متواتر من حیثۃ المعنی

کبھی واقعہ کے متعلق مختلف خبروں کا اس طرح پر ملنا کہ بدالت تضمنی یا التزانی

اُن سے علم بطور قدر مشترک حاصل ہو۔ مثل خبک پدر و احد وغیرہ قائل کے کہ اُن سے بدالات انتزاعی شجاعت امیر المؤمنین ثابت ہے۔ اگرچہ بعض خبریات اُن میں سے درجیقین پر نہ پہنچیں۔

(۲) اصل مسئلہ متعلق خبر واحد

خبر واحد جب تک کہ حد تو اترو کہ نہ پہنچے خواہ اُس کے راوی کثیر ہوں یا قلیل بنفسہ مقدم علم نہیں۔ ہاں انضمام قرائن سے وہ مفید علم ہوتی ہے اور یہی صحیح ہے اور ایک قوم اس کے خلاف ہے۔ (دلیل صحت) اگر ایک پادشاہ اپنے فرزند کی خبر وفات بیان کرے۔ اور اُس کے ساتھ ہی تجزیہ و تکفین کا سامان نظر آئے تو ہم خبر کا یقین کر نیگے۔ اسی طرح پر دیگر خبروں کا یقین بانضمام قرائن حاصل ہوتا ہے اور کوئی شک و شبہ باقی نہیں رہتا

مخالف کہتے ہیں کہ خبر واحد اگر مفید علم ہوگی تو اجتماع تفتیشین لازم آئے گا اُس کہ ممکن ہے کہ ایک خبر خبر ہوئی دے اور دوسرا خبر اُس کے خلاف عدی خبر دے جواب یہ ہے کہ ایک خبر کی معاملہ میں معلوم ہوتی ہے تو عادتاً محال ہے کہ اُس کے مثل اُس کی تفتیش میں ہی علم حاصل ہو ضرور کچھ نہ کچھ فرق ہو گا پس اجتماع تفتیشین نہیں ہو سکتا،

(۳) اصل

مسئلہ خبر واحد پر جو قرائن مفید علم سے خالی ہو عمل نا قابل لایمی اور ضروری ہو یا نہ بتقدین ثانی کے اور جو متاخرین اول کے قائل ہیں وہو الا قتاب۔

دلیل اول، آیہ مبارکہ فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فی الدین ولینذروا قومہم اذ رجوا الیہم لعلہم یحذرون خیر واحد پر وجوب عمل کی دلیل ہو اور اُس کی تقریر واضح ہے۔

(۲) ایضاً قولہ تعالیٰ ان جاء کد فاسق ببیان فتبینوا مفہوم شرط بتا ہے کہ فاسق سے ہنہ طلب کیا جائے۔ اور جو فاسق نہیں اس سے ہنہ طلب کرنا واجب نہیں۔ اب دو حال سے خالی نہیں یا تو اُس کا کلام قبول کرنا واجب ہے و ہولمطم اور یا رد کرنا واجب ہے اور یہ باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں یہ فاسق سے بھی بدتر تہتر ہے۔ پس ثابت ہوا کہ خیر واحد پر عمل کرنا واجب ہے۔

(۳) تمام متقدمین نے جو زمانہ ائمہ معصومین۔ یا قرب زمانہ میں آنحضرت کے تھی خیر اُحاد کو لیا۔ اور اُس کی تدوین کی۔ روایہ کے حالات کا شخص کیا بقول مروود ثقہ ضیف سے بحث فرمائی و ہذا سبحیتہم من ذمہ البیہ الی ذمہ الامۃ پس اگر خیر واحد پر عمل کرتا جائز نہ ہوتا تو ضرور اُس کے عامل سے انکار و بیزاری فرماتے فنثبت المظہر

(۴) اس زمانہ میں کہ علم قطعی کا سد باب ہے۔ احکام شرعیہ ظنیہ ہیں اعلیٰ کہ قرآن ظنی الدلالۃ اور حدیث ظنی السند ہے۔ تو اُترا وراجماع اور اصالۃ البرارہ بھی ظنی ہیں۔ اور یہ ظاہر ہے کہ جب ظن قوت و ضعف کے لحاظ سے مختلف جہات پر مشتمل ہو تو قوی سے عدول کرنا قبیح ہے اور اس میں شک نہیں کہ اکثر اخبار اُحاد سے جو ظن حاصل ہوتا ہے وہ دیگر اولہ سو بھی حاصل نہیں ہوتا۔

فنثبت المظہر

ابن قیہ اور ایک جماعت اہل خلاف۔ اور متقدمین سید مرتضیٰ رحم

والی الامکارم ابن زہرہ و ابن سراج و ابن اوریں خیر احادیث پر عمل کرنے کے مخالف ہیں دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ عام مفہوم آیات قرآنی و لا تقف مالیں ملک بعلمہ ان یتبعون الا الظن وان الظن اولیٰ من الحق شکیاً اتباع ظن کی مذمت اور سنی میں وارد ہے۔ اور سنی اور محدث دلیل حرمت سے اور حرمت سنائی و جوہر ہو۔ اور خبر واحد سے بحر ظن کے دوسرا کوئی قاعدہ حاصل نہیں ہوتا۔ پس خبر واحد پر عمل کرنا درست نہیں۔ جواب اس کا یہ دیا ہے کہ یہ آیات عام اور مطلق ہیں اور عام دلیل سے تخصیص اور مطلق دلیل سے تنقید ہو جاتا ہے پس آیات مذکورہ کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ اختصاص اتباع ظن کا اصول دین سے ہے جس کی مذمت یا سنی ہے اور مطلق ظن پر عمل کرنے کے کوئی حرمت یا ممانعت نہیں لہذا خبر واحد پر عمل کر نہیں کوئی قیادت نہیں۔ اس کے بعد دو فرق میں خوب رد و قلع ہوئی اور ہر ایک نے اپنے مد مقابل کی آئدہ کی تضعیف کی بالآخر خباب شیخ ابو جعفر خبر واحد کے ساتھ عدل کی قید کا اضافہ فرما کر فضیلہ فرمایا کہ خبر واحد کا راوی جب کہ عادل ہو اور معارضہ سے سالم اور محفوظ ہو۔ اور کتب دائرہ بین الاصحاب میں اس خبر کی نقل اور مشہور ہو تو اس پر عمل ہو سکتا ہے۔

اصل (۴)

خبر واحد پر عمل کرنے کی شرائط

(۱) راوی حدیث دہلغ ہو اور بعد بلوغ روایت منکر نقل کرے۔ اور اگر قبل بلوغ سننے اور بعد بلوغ روایت کرے تب بھی روایت مقبول ہو۔ لیکن اگر قبل

یلوئخ سماعت اور روایت ہو تو اُس کے روایت کے مقبول ہونے میں اختلاف ہے۔ چھوڑا اہل خلاف چوتھ نبالغ کی بینمازی کی جائز جانتے ہیں اُسی پر قیاس کو نبالغ کی روایت کو بھی قبول کرتے ہیں۔ اور حق یہ ہے کہ اولاً تو قیاس باطل ہے نیز جب نبالغ فاسق کی روایت مقبول نہیں تو نبالغ کی بدرجہ اوئے مقبول نہ ہونی چاہئے۔ اس لئے کہ فاسق باعتبار مکلف ہونے کے اُس کو خوف خدا جھوٹ بولنے سے روکتا ہے۔ اور یہی چوکہ جانتا ہے کہ میں مکلف نہیں ہوں تو اُس کو نہ جھوٹ بولنا حرام ہے اور نہ جھوٹ بولنے کا اس پر عذاب ہو۔ پس اُس کو جھوٹ بولنا حرام کرنے کا کوئی امر مانع نہیں ہے۔

(۲) راوی حدیث مسلمان ہو۔ پس کافر کی روایت مقبول نہیں۔
 (۳) مومن ہو اگرچہ اس بارہ میں علماء مختلف ہیں۔ لیکن اقرب عدم قبول روایت غیر مومن ہے۔ لقولہ لعماد ان جاء کف فاسق لم ولا فسق اعظم من عمل ایمان
 (۴) عادل ہو اور عدالت کی یہ تعریف ہے (وهی ملکہ فی النفس تمنعہا عن فعل الکبار والاصرار علی الصغار وضابطہ المرء یہ شرط عدالت مشہور بین العلماء ہے۔ ورنہ تو ایک جماعت متاخرین میں سے مجہول الحال کی روایت پر بھی عمل پیرا ہونے کے لئے تیار ہے اور قائل ہے کہ راوی کا ثقہ ہونا اور کذب فی الروایۃ سے محفوظ ہونا کافی ہے۔

اور محقق اس دعویٰ کے مانع ہیں۔ اور دلیل کا مطالبہ فرماتے ہیں والاقولہ عند القول باسئل العدالۃ۔ اس لئے عدالت اور قس میں کوئی واسطہ نہیں اگر ملکہ مذکورہ حال تو عادل ہے ورنہ فاسق ہے۔ رہا مجہول الحال وہ در بیان میں واسطہ نہیں بلکہ اُس کے بارہ میں تفتیش و تحقیق کی ضرورت ہو۔ بعد تحقیق اُس کے بارہ میں فیصلہ سہل ہے۔

(دھ) راوی حدیث غالب قوت حافظہ رکھتا ہو اس لئے کہ جو شخص قوت حفظ و ضبط نہ رکھتا ہو ممکن ہے کہ کہہ بھول کر حدیث میں کچھ ٹرہا دے یا گھٹا دے لیکن اگر اتفاقاً سہو ہو جائے تو مضائقہ نہیں۔ قال المحقق لو کان زوال السہو شرطاً فی القبول لم اصح العمل الا عند معصوم من السہو و هو باطل اجماعاً من العاملين بالجہ

دھ اصل

قاعدہ ثنانت عدالت راوی

راوی کا عادل ہونا امتحان سے معلوم ہوتا ہے۔ اور وہ اس طرح پرکہ ایک مدت تک شبانہ روز اسکی سابقہ صحبت متاكدہ اور تعلقات خاصہ اس طرز پر رہے جائیں کہ جس سے راوی کے باطنی حالات پر اطلاع ہو جائے علی یہ ہو تو اس کا عادل ہونا علماء اور اہل حدیث کے نزدیک مشہور ہو (۳) یا قرآن متکثرہ متعاضدہ (قویہ) سے معلوم ہو۔ اور عزکی ہو علی جو شخص راوی کے عادل ہونے کا علم رکھتا ہو وہ بیان کرے اور اس میں ایک شخص کا بیان اور شہادت کافی ہے یا دو شاہدوں علامہ نے تہذیب میں ایک کی شہادت کافی سمجھی ہے۔ اور ایک محقق نے شہادت عدلین کی شرط کی ہے۔ اور یہی حق ہے۔ اس لئے کہ یہ شہادت ہے۔ اور ہر شہادت کے لئے عدلین کا ہونا امر لازمی ہے۔

اعتراض قوی

تقریر اول۔ عدالت شرط روایت ہے۔ اور ہر شے کی شرط اسکی

فرع ہوتی ہے۔ اور جو احتیاط کہ اصل میں ہوتی ہے اس سے زائد فرع میں نہیں ہو سکتی۔ ورنہ فرع کی زیادتی اصل پر لازم آئے گی۔ پس اصل جو کہ روایت ہے۔ جبکہ اُس میں واحد پر اکتفا کی گئی ہے۔ تو اس کی فرع (یعنی عدالت راوی) اُس میں بھی واحد پر اکتفا ہوئی جائے۔ اور اگر اس میں تعدد ملنا گیا تو لازم آتا ہے۔ کہ احتیاط فی الفرع احتیاط فی الاصل سے بڑھتی ہوئی ہو۔ اور یہ خلاف ہے۔

دوسری تقریر اعتراض مذکور کی بالفاظ دیگر بطور اختصار اصل جو کہ روایت ہے اُس میں اکتفا واحد ہوئی ہے۔ اور راوی کے عادل ہونے کی شہادت، جو کہ فرع ہے اُس میں تعدد یعنی شہادت عدلین درکار ہے۔ تو ان صورت میں فرع کی زیادتی اصل پر لازم آئی یہ خلاف ہے۔

جواب اعتراض مذکور

یہ سمجھنا کہ اصل میں واحد پر اکتفا ہوتی ہے۔ تو فرع میں بدرجہ اولیٰ واحد پر اکتفا ہونی چاہئے۔ یہ قیاس بالاولویت ہے جو ممنوع اور محتجج دلیل و۔ اس لئے کہ اصل جو کہ روایت ہے اُس میں حکم کا ثبوت بطور اقویٰ ہوتا ہے بہ نسبت فرع کے جو کہ شہادت ہے۔ لہذا اُس میں تعدد کی ضرورت ہے تاکہ دو شاہد بقائم مقام علم شرعی کے ہو سکیں۔ اور اصل میں اس کی ضرورت نہیں۔ فافہم

فائدہ روایت اور شہادت جہنم میں مشترک ہیں اور مخیر عنہ کی راہ سے مختلف ہیں۔ پس اگر مخیر عنہ عام ہے اور مختص کسی معین شخص سے نہیں ہے تو وہ روایت ہے۔ کقولہ لا شفعة بینا لا یقسم کہ یہ قیامت تک جمیع خلق کو شامل ہے۔ اور اگر مخیر عنہ خاص ہو تو وہ شہادت ہے کقولہ عند الحاكم فلان

اشھد بكذا۔ وفیہ ما فیہ لظہر لک بعد التامل

اصل

مسئلہ جرح و تعدیل

قبولیت جرح و تعدیل مطلق میں اصولیوں کو اختلاف ہو۔ یعنی بلا ذکر سبب عدالت
و ضعف یہ کہتا کہ فلاں راوی عادل ہے۔ یا ضعیف یا ایک قوم بلا ذکر سببوں
میں قبولیت کی قائل ہے دوسری جماعت اس کو خلاف دونوں ذکر سبب کو واجب
کرتی ہے تیسری نے تفصیل کی یعنی ذکر سبب جرح میں واجب کیا۔ نہ تعدیل میں۔
چوتھی عکس کی قائل ہوئی۔ پانچویں قائل ہے کہ جرح اور تعدیل اگر دونوں عام اسباب
تو قبولیت مطلق کی جائے گی ورنہ نہیں۔ چھٹی جماعت قائل ہے کہ دونوں اسباب
بالا اطلاق ہو سکتا ہے جب کہ عدم مخالفت کا علم ہو اس چیز میں کہ جس میں عدالت
و جرح کا تحقق ہوتا ہے۔ ورنہ قبولیت ذکر سبب پر موقوف رہے گی اور یہی
اقویٰ ہے،

اصل

مسئلہ تعارض جرح و تعدیل

تعارض جرح و تعدیل سے مراد یہ ہے کہ اُن کے مفہوم میں تنافی ہو
جب جرح و تعدیل دونوں معارض ہوں۔ اکثر قائل ہیں کہ جرح مقدم ہوگی اس لئے کہ
اس میں جرح و تعدیل دونوں جمع ہو جائیں گی۔ کیونکہ تعدیل زیادہ سے زیادہ یہ کہ گاہ میں
اُس کے فسق کو نہیں جانتا۔ جرح کہ گاہ میں جانتا ہوں۔ اس بنا پر اگر حکم کرے
گے کہ راوی عادل ہے تو جرح جھوٹا ٹھہرے گا اور اگر اُس کے فسق کے قائل ہوئے
سے مراد تعدیل کو عدالت راوی اور جرح فسق راوی ہو اور مخالفت مذکورہ فساد عقیدت ہی جرح میں داخل ہو
۱۶- مترجم

تو خارج و معدل دونوں سچے ہو گئے اور حتمی الامکان جمع کرنا آگے ہے۔ اور اگر جمع ممکن نہ ہو مثلاً اجازت سبب معین کرے اور معدل اس کی نفی کرے مثلاً اجازت کہے۔ میں نے اس کو جمعہ کے روز اول وقت ظہر شراب پیتے دیکھا۔ اور معدل کہتا ہے کہ میں نے اس وقت اس کو نماز پڑھتے دیکھا۔ پس اس صورت میں مرجحات کی بظریعہ جمع کرنا ضروری ہے مثل کثرت اور عدلیت اور عیبت وغیرہ کے۔ اور عمل راجح پر ہونا چاہیے۔ ورنہ توقف واجب ہے

فائدہ متعلق پر فرض مجتہد

مجتہد کو لازم ہے کہ حدیث پر عمل کرنے سے پہلے حدیث کی سند اور راوی کو حال پر خوب غور کرے۔ تاکہ معارضہ حجج سے امن ہو۔ اور جس موقع پر معارضہ کا احتمال ہو اُس میں اچھی طرح چھان بین کرے تاکہ امتیاز معارضہ کا ظن غالب حاصل ہو جائے پس جب تک راوی عادل ہے حدیثی عدل او عادلان تو یہ اتنا کہنا روایت پر عمل کرنے کے لئے کافی نہیں تا وقتیکہ یہ ثابت نہ ہو جائے کہ تعدیل کا معارضہ یعنی جرح اس راوی کے لئے تو نہیں ہے۔ لیکن محقق الفاظ مذکور کو بلکہ اُن سے کمتر الفاظ کو بھی دیکھا ہے اخیر فی بعض صحابین اور مراد اُس سے امامیہ ہوں، کافی سمجھتے ہیں گو وصف عدالت کو بیان نہ کرے ہاں اگر یہ کہے عن بعض صحابہ تو اُس کو کافی نہیں سمجھتے اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ اصحابہ سے راویان حدیث مراد ہوں۔ یا اہل علم پس مجہول الحال کی بحث پیش آجائے گی

صل (۸)

فائدہ متعلق فرض راوی و طرق برقا

عہ راوی خبر کی خبر کو موقوف مان لینے سے وجہ و تعدیل میں اکثر جمع ممکن ہو۔ ۱۲ مترجم

راوی کا فرض ہے کہ سند حدیث کو اس طرح بیان کرے کہ جس کے سبب سے حدیث
 صحیح سمجھی جائے اور مقبول ہو۔ اور یہ قول سے خالی نہیں یا خود مصمم و روایت
 کے لحاظ سے تو ظاہر اور معروف ہے۔ اور یا دوسرے راوی سے روایت کرے گا
 تو اس کی چند صورتیں ہیں (۱) اعلیٰ درجہ سماع الفاظ یعنی الفاظ حدیث خود اسکو
 اس کی کتاب میں پڑتے ہوئے سنے یا وہ اپنی حفظ پر اہل علم کر لے (۲) درجہ یہ ہو
 کہ آپ حدیث اس کے سامنے پڑے اور وہ بتصریح حدیث کے مضمون کا اختلاف
 و اقرار کرے (۳) درجہ یہ ہے کہ وہ اپنی کتاب کی روایت کی اجازت دے۔
 یقین اسکے منکر اور مخالف ہیں۔ اور منشا اختلاف یہ ہے کہ اس اجازت کو بہ
 لفظ حدیثی و اخباری بیان نہ کرے اس لئے کہ اس کے معنی نقل حدیث و خبر
 کے ہیں اور یہ صریح کذب ہے جو جائز نہیں درجہ اس کے بعد منادۃ کا ہے
 اور وہ یہ ہے کہ محدث اپنے غیر کے سامنے اس سے کتاب میں اشارہ کرے کہ
 ہذا اسماعی من فلاں۔ تو یہ کہنا کا مقام اس کے ہے کہ اس حدیث کو اس
 کے سامنے پڑھا اور اس سے اپنے علم کا اقرار کرے کہ یہ حدیث اس کی ہے اور اس
 میں بھی حدیثی و اخباری کہنا جائز نہیں۔ اس کے علاوہ اور بھی صورتیں جو علم
 و رایہ میں مذکور ہیں۔ اس امر کا بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ عمل کی
 راہ و اجازت حدیث کا انروہاں ظاہر ہوگا۔ جہاں توہم کا نقل ہو۔ اور جہاں توہم
 کا تحقق ہو تو لکھا جالا ہو یاں نہیں۔ مثل کتاب ربعہ من کثیر الفقہ کفی التنبہار
 التہذیب الاحکام کے کہ یہ اجمالاً متواترہ ہیں اور انکے مضامین کا علم تفصیلاً
 قرآن احوال سے استفادہ ہوتا ہے۔ پس انکے بارہ میں جو فی زمانہ طریق اجازہ
 متداول ہے وہ محض تبرکاً سلسلہ سنادی و ائمہ سے برقرار رکھنے کی عرض ہے

اصل (۹)

مسئلہ نقل حدیث بالمعنی

الفاظ حدیث کے معنی و دوسرے الفاظ میں نقل کرنا جائز ہے بشرطیکہ ناقل مواقع الفاظ و ترجمہ سے بخوبی واقف ہو اور افادہ معانی کا بلا رو و خفائیں مساوی طور پر کہہ سکا ہو جیسا کہ ایک قصہ کو قرآن میں حق تعالیٰ نے بالفاظ مختلفہ جا بجا بیان فرمایا جن کے مفہوم و معنی یکساں اور مساوی ہیں۔ اس بارہ میں بجز بعض اہل خلاف کے کسی کو اختلاف نہیں اور دلیل ایسے جو ان کی قصص تکراری ہیں جو بالفاظ مختلفہ فرمائے گئے ہیں اور قصہ ایک ہے حالانکہ

اصل (۱۰)

مسئلہ ارسال حدیث

جبکہ عادل حدیث کو معصوم کی طرف منسوب کرے اور معصوم سے ملاقی نہوا ہو۔ یا واسطہ بطور بیہم ذکر کرے۔ مثل اس کے کہ کہے عن رجل یا عن بعض اصحابنا اس کو حدیث مرسل کہتے ہیں، اسمیں عامہ و خاصہ میں اختلاف ہے۔ ایک قول مطلقاً قبول کہے دوسرا قول مطلقاً عدم قبول کا ہے۔ تیسرا قول قبول کا اگر یہ معلوم ہو کہ راوی حدیث ارسال نہیں کرتا۔ مگر جب کہ بواسطہ عادل ہو مثل مرسل محمد بن ابی حمزہ کہ یہ امامیہ سے ہی ارسال حدیث کرتے ہیں (ورنہ نہیں)۔ و قال الشیخہ ان کان الراوی عرفاً نہ لا یروی الا عن ثقة قبلت مطلقاً وان لم یکن کل قبلت بشرط ان لا یكون لها معارض من المسانید الصحیحة۔

تشمہ

اقسام شجر واحد

- شجر واحد یا اعتبار احوال راوی دیکھ وہ ایمان و عدالت و ضبط و شرف ہی مانے، چار قسم
 (۱) صحیح جس کے تمام راوی امامین ممدوحین و غیر موثقین ہوں مطلقاً
 (۲) حسن جس کے راوی امامین ممدوحین و غیر موثقین نکالیا یا بعضاً مع موثقین باقی ہوں۔
 (۳) موثق یا قوی۔ جس کے کل یا بعض راوی غیر امامی مع موثقین کل کے ہوں۔
 (۴) ضعیف۔ جس کے راوی صفات سے گناہ بالا میں کسی سے مشف ہوں۔

اقسام چہار گانہ مذکورہ اصول حدیث کہلائی ہیں

حکم یہ چہار اصول موصوف۔

صحیح و موثق۔ حجت ہیں۔ یہی حکم حسن کا ہے جبکہ اسکی مدح مثبت اجمالی یا تفصیلی کا
 قرآن سے افادہ کرے۔ لیکن ضعیف حجت نہیں مگر جب کہ اسے عمل کی شہرت ہو۔ اہل
 صورت ہیں اس کا نام مقبول ہوگا اور قابل حجت ہوگی

سألو ال مطلب نسخ کا بیان

اور ہمیں تین اصول ہیں

اصل نسخ کے معنی لغت میں ازالہ کرنے کے ہیں۔ اور اصطلاح شیعہ میں ہو دفعہ الحکم
 الشرعی بدلیل شرعی متاخر علی وجہ لولہ کان حکم الاول ثابلاً
 حتی یہ ہے کہ نسخ شرعاً جائز ہے۔ اور وقوع اسکا ممکن ہے۔ جو ازیں بعض
 فرق یہود اور واقع ہوئے ہیں ابوسلم ابن بحر اصعبانی مخالف ہیں اور آیہ قرآنی لا یتبدل
 الی اہل من بدین یدیدہ وہ خلفہ دلیل میں پیش کرتے ہیں۔ جو نسخ کی حد سے باہر ہے۔
 ہماری دلیل جو ازیں محض یہ ہے کہ اس کے محال ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے

اور وقتوں پر یہ حدیثیں یثرفون الم موجود ہے چہرہ علامہ خاصہ و عامہ
 نسخ کے جواز میں شرط کرتے ہیں کہ نسخ بعد حضور وقت عمل میں نہ چاہئے خواہ وہ کام
 کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ ورنہ کفار تکلف بالفروع نہ رہیں گے بلکہ ناخرمان تارکین بھی
 عذاب سے بچ جائیں گے، وھو الحق اور شیخ مفید علیہ الرحمہ وغیرہ اور اکثر اہل خلاف
 قائل ہیں کہ قبل حضور وقت عمل نسخ جائز ہے دلیل جمہور اگر قبل از وقت نسخ جائز
 ہو گا تو لازم آتا ہے کہ جس کام کے متعلق امر تھا۔ اُسی سے پہلے کا تعلق ہو۔ اور یہ
 محال ہے اس لئے کہ امر تیار ہا ہے کہ اُس کام کا کرنا حسن ہے اور نہ ہی بُرائی ہے کہ
 اُس کام کا کرنا منع ہے پس اگر واقع میں وہ کام حسن ہے تو پہلے اُس سے قبیح ہے
 اور اگر قبیح ہے تو امر اُس کا قبیح ہے۔ پس ثابت ہوا کہ نسخ قبل از حضور وقت عمل
 جائز نہیں۔ ورنہ محال لازم لے گا۔ پس نسخ بعد حضور وقت عمل ہی جائز ہے وھو الحق
 دلیل مخالفین۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم کو فوج فرزند کا حکم دیا۔ پھر اسی کو قبل
 از وقت نسخ فرما دیا یا معراج میں پچاس نمازوں کا حکم دیا۔ اور پھر قبل از وقت
 پانچ نمازوں کا حکم دے کر پہلا حکم نسخ فرما دیا۔ لہذا قبل از وقت نسخ جائز ہے۔
 جواب (۱) حضرت ابراہیم فوج پر جسکو فوجی لاوداج کہتے ہیں، مامور تھے بلکہ تعداد
 فوج پر مامور تھے۔ جس پر قد صد الدویا دال ہے۔ ورنہ بغیر سچا آوری اصل مامور
 کے یہ ارشاد صحیح نہ ہو گا (۱) اور۔ ہا نمازوں کی روایت و استدلال کرنا مقصود ہی کہ اول
 صحت روایت ثابت کی جائے تب استدلال ہو۔

(۲) اصل

مسئلہ نسخ قرآن و حدیث

قرآن کا قرآن سے اور حدیث شواتر کا حدیث شواتر سے اور حدیث شواتر کا قرآن

سے بھی نسخ جائز ہے۔ ہمیں کو بعض اہل خلاف خلاف ہیں۔ چوتھیں توجہ نہیں
البتہ قرآن و حدیث متواتر کا احاد سے نسخ جائز نہیں۔ اس لئے کہ احادیثی ہے اور
دلیل قطعی دلیل قطعی کو نسخ نہیں کر سکتی۔

اعتراف، یہ کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ قرآن کو حدیث متواتر نسخ کر دے۔
چوتھا۔ نسخ سے مراد حکم ہے۔ نہ نسخ اصل۔ اور حدیث متواتر کا تعلق اجتماع سے
ہے۔ اور اجتماع کے بارہ میں یہ بحث ہے کہ آیا اجتماع ثالث اور منسوخ ہوتا ہے؟
جمع علماء اصولیین کا مسلک یہ ہے کہ اجتماع ثالث بھی ہوتا ہے اور منسوخ بھی ہوتا ہے۔
اس کا استقرار قبل القطع وحی قرار دیا جاتا ہے۔ یا بعد انقطاع وحی علی اختلاف لافوا
یعنی اجتماع کا انقضاء وفات نبی ص یا بعد وفات سے نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ نے حلال
میں مومنین کو اتباع مومنین کا حکم فرمایا ہے۔ چنانچہ فرماتا ہے ویتبع غیر سبیل المومنین
اور خود پیغمبر صلعم نے فرمایا ہے۔ لا یجتمعا صتی علی الخطاء
پس جس طرح کہ قرآن، اور حدیث متواتر دلیل احکام ہیں۔ اسی طرح اجتماع بھی دلیل
احکام ہے اور غرض ظاہر ہے کہ اول میں نسخ نہیں ہوتا بلکہ احکام میں ہوتا ہے
پس ہو سکتا ہے کہ ایک حکم اجتماع امت سے قبل انقطاع وحی کے ثابت ہو چکا ہو
قرآنی سے جو نازل ہو منسوخ ہو جائے۔

اسی طرح جو حکم کہ یہ قرآنی سے ثابت ہو وہ اجتماع امت سے منسوخ ہو جائے۔ اس پر
جواب تیسرے نے ایراد فرمایا۔ کہ اجتماع دلیل عقلی ہے۔ اور نسخ کی
تعریف میں دلیل شرعی کی فیہ ہے۔ پس جس کا تعلق دلیل عقلی سے ہو اس کو نسخ نہیں
ہو سکتا ہے۔ اس کا جواب محقق رحمہ اور بعض متاخرین نے یہ دیا کہ اجتماع اتفاق
علماء اور اجتماع اقوال علماء کا نام نہیں بلکہ ہمیں قول نبی یا قول امام شامل ہوتا
ہے جو مستند قطعی ہوتا ہے۔ پس اہل میں ناسخ ہی مستند قطعی ہوتا ہے نہ نفس اجتماع

اس سے ثابت ہو گیا کہ اجماع دین شرعی ہے نہ عقلی، دھواں مطلوب

صل (۳)

مسئلہ - آیا زیادتی مزید علیہ کے لئے نسخ ہے؟

چھوڑ علماء کا قول ہے کہ زیادتی عبادت مستقلہ کی عبادت مستقلہ پر مزید علیہ کی کو نسخ نہیں ہوتی۔ مگر ایک جماعت عامہ قائل ہے کہ زیادتی ایک نماز کی بیچگانہ نماز پر نسخ ہے۔ ورنہ دُستخطی دوسطے نہ رہی دھو ظاہر الفساد۔

لیکن زیادتی عبادت غیر مستقلہ کے بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا یہ نسخ ہے یا نہ۔

محققین۔ اس کے قائل ہیں کہ اگر اس زیادتی نے وہ حکم شرعی جو مزید علیہ کے لئے بدیل شرعی حاصل تھا نسخ کر دیا تو نسخ ہے۔ واکلا فلا

خیاب سید مرتضیٰ علیہ الرحمہ کا بھی یہی مطلب ہے مگر لفظ بدلے ہوئے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر زیادتی نے مزید علیہ کے حکم کو جو شرعاً اس کے لئے تھا۔ اس طرح

بدل دیا کہ اگر اب وہ مزید علیہ بدوں اس زیادتی کے بجالا یا جائے تو احکام شرعی سے خارج ہو جائے۔ تو ضرور یہ نسخ کہلائے گا۔ اس کی مثال زیادتی رکعتیں

ہے۔ رکعتیں اولین پر بطریق القصال۔ اور اس کو نسخ میں شمار کیا ہے

اور حق یہ ہے کہ یہ نسخ نہیں۔ اس لئے کہ وجوب رکعتیں اولین اپنے

حال پر بدستور باقی ہے۔ اور آخرتین کے ملنے سے وہ اپنے وجوب کو خارج

نہیں ہوتیں۔

اسی طرح اجزاء عدم اجزاء کی راہ سے انکا امتناع اولین کے لئے نسخ کا باعث نہیں ہوا۔ بیش بریں نیست۔ یہ کہہ سکتے ہیں کہ پہلے اولین کا اجتماع ایک

حال پر تھا۔ اور اب دوسرے حال پر ہو گیا۔
البتہ اگر یہ فرض کیا جائے کہ پہلے حکم شارع کا یہ تھا کہ کہتین لا یجزیان
الا منفردين پھر شارع نے فرمایا۔

لا یجزیان الا منفردين تو یہ نسخ ہو جائے گا۔
اسی طرح اگر کلام شارع سے مستفاد ہو جائے کہ وجوب تشہد و سلام پہلی دو رکعتوں
سے ملتی تھا۔ پھر یہ وجوب رفع کر کے کہتین آخرتین سے ملتی فرما دیا گیا۔ تو البتہ یہ
نسخ ہے۔ اور بغیر اس کے نسخ کا ثبوت مشکل ہے۔

نثرہ، اس اختلاف کا خیر واحد پر اگر ٹھہرے گا۔ کہ آیا خبر و احادیث کسی حکم کا اثبات
جائز ہے اور خصوصاً ایسی حالت میں کہ جب ایسا اصل بدیل قطعی ثابت ہو تو اس کو
خلاف پر خبر و احادیث سے کوئی دوسرا حکم ثابت ہو سکتا ہے؛ یعنی خبر و احادیث
قطع متواتر کا نسخ ہو سکتا ہے۔ واذلک فیلس بالجملة نسخ یا تمضیص۔ و
تصریح شارع ع۔ سے معلوم ہوگا کہ اس کے فرماؤں کہ یہ حکم نسخ ہے
اس حکم کا۔ یا اجاع سے۔ یا علم بالمتاخر سے جبکہ ضبط تاریخ باقاعدہ ہو۔ اور
اور جب تضاد حاصل ہو اور بطریق مذکور نسخ کا علم حاصل نہ ہو۔ تو توقف
واجب ہے نہ تمحیر۔

فائدہ از ترجمہ

ضروریہ متعلق نسخ در قرآن مجید

جائز ہے کہ نسخ تلاوت ہو۔ اور نسخ حکم نہ ہو۔ جیسا کہ آیہ رحم کا ثبوت اخبار
سے ملتا ہے کہ یہ آیہ قرآنی ہے الشیخ والشیخۃ اذ لایا فادحوھا نکالا من الحق
پس اسکی تلاوت منسوخ ہوگئی اور حکم باقی ہے (۲) نسخ حکم ہو جائے۔ لیکن

فُتِحَ ثَابُوتُ هُنُو جِسَاكَ آيَةُ عَرَهُ حَوْلَ آيَةِ دَانِيَيْنِ مَقُودَيْنِ عِنْدَكَ وَيَدُ رُونَ
 اِذْ وَاجَا يَلْتَرِبْنَ بِالْفَسَمِ مِنْ اَرْبَعَةِ اَشْهُرٍ وَعَشْرًا سَيَسُوخُ الْحُكْمُ بِنُزُولِ مَنُوحَ التَّلَاوَةِ
 (۳) مَنُوحَ الْحُكْمِ وَمَنُوحَ التَّلَاوَةِ - جِيسَاكَ حَادِثِيْنَ وَارِدِے كِه سُوْرَةُ اَخْرَاجِ
 سُوْرَةُ بَقَرَةِ كِي بَرَابَرِ تَحِي - بَہْت رَا حَصَّة مَنُوحَ الْحُكْمِ وَمَنُوحَ التَّلَاوَةِ ہُو كِر مَحُو ہُو گِیَا
 وَاللّٰهُ يَعْلَمُ

اَمْحُوَالِ مُطْلَبِ

قِيَاسُ فِی تَصْحَابِ كَابِيَانِ اَوْ سَمِیْنِ اَصُوْلِ ہِی

اَصْلُ (۱)

تَحْقِیْقُ قِيَاسِ اَوْ اُسْ كِي مُحِیْتِ اَوْ اَقْسَامِ كَاذِكِر
 قِيَاسِ اَكَاكِ حُكْمِ كُو جُو كِسِي شے مَعْلُومِ كِه لَے ثَابِتِ ہُو - دُوسری شے مَعْلُومِ كِه
 لَے ثَابِتِ كِر نَا سَوْجہ سَے كِه عِلْتِ حُكْمِ ہِی دُونُو شَرِكِ اَوْ مَسَاوِی ہِی - قِيَاسِ
 كِهلاتا ہے "

پس - مَوْضُوعِ حُكْمِ ثَابِتِ اَوَّلِ كُو اَصْلِ اَوْ مَوْضُوعِ اَخْرَاجِ دُوسرے كُو
 فَرْعِ اَوْ شَرِكِ كُو جَامِعِ اَوْ عِلْتِ كَہتے ہِی -
 عِلْتِ اَكْبَرِ رِیْعِ عَقْلِ كِه حَاصِلِ ہُو تُو قِيَاسِ مُسْتَبْنِطِ ہُے اَوْ اَكْر شَارِعِ كِه
 كَلَامِ سَے حَاصِلِ ہُو تُو قِيَاسِ مَوْضُوعِ ہُے -

ہمارے علمائے قیاس مستنبط پر تو عمل کرنے سے بالکل منع فرمایا ہے - اور
 اہلبیت ۴ سے بھی اُس کے انکار پر اخبار متواترہ ہیں - خلاصہ یہ ہے کہ قیاس
 مذکور سے انکار کرنا ضروریات مذہب سے ہے - اب رہا قیاس مَوْضُوعِ اُس
 كِه بارہ ہِی ہِی اَخْلَافِ ہُے -

سید مرتضیٰ رحمہ اللہ کے ظاہر کلام سے تو منع ثابت ہوتا ہے۔ اور محقق رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ جب شارع کی طرف سے علت برقص ہو کھومتے الخ لکونھا مکذبا مثلاً نہیں فرماتے حالانکہ یہ ثابت ہو کہ ثبوت حکم کا انحصار اسی علت پر ہے۔ تو اس حکم کا جاری کرنا جائز ہے۔ اور اس کو برہان کہتے ہیں۔ نہ قیاس۔ اور یہی کلام شارع کا مفہوم ہے۔

اور بالقرض اگر اسکا نام قیاس ہی رکھا جائے۔ تو اسکی حرمت پر کوئی دلیل نہیں ہے اور قرض صرف نام میں ہوگی۔ کہ کوئی اسکو قیاس کہتا ہے اور کوئی برہان۔

اور علامہ رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اقویٰ میرے نزدیک یہ ہے کہ جب علت شارع کی طرف سے منصوص ہو اور پھر وہی علت فرع میں بھی ہو تو وہ حجت اور قابل عمل ہے۔

اصل (۲)

مسئلہ تافیف۔ علامہ رحمہ اللہ تہذیب میں فرماتے ہیں کہ آیہ مبارکہ ولا تقللھا من ولاتہما الخ میں بنی حرمت تافیف پر ولالت کرتی ہے۔ اس سے دیگر اذنیوں کے حرام ہونے کا حکم من باب القیاس ثابت ہوتا ہے۔ اور اسکو قیاس جلی کہتے ہیں۔ محقق رحمہ اللہ نے اس سے انکار کیا ہے۔ اور فرمایا ہے کہ ثبوت حرمت من باب القیاس نہیں۔ بلکہ بدلالة مفہوی او فجو ہے۔ اور اس کو مفہوم موافقت کہتے ہیں۔ اس لئے کہ جو حکم انہیں مذکور نہیں ہے۔ وہ حکم مذکور کے موافق ہے۔ اور اس کو سخن الخطاب و فجو الخطاب بھی کہتے ہیں۔ اس کے مقابلہ میں مفہوم مخالفت ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جو

جو حکم ایسیس مذکور نہیں ہے وہ حکم مذکور کے مخالف ہو۔ اور اسکو قبل السطاب بھی کہتے ہیں۔ بعض محققین کے نزدیک اس مسئلہ میں بحث کرنا نزاع لفظی ہے اور یہی حق ہے۔

اصل (۳)

استصحاب کا بیان

استصحاب حکم اولیٰ اور حال سابق کا بدستور باقی رہنا۔ جب تک کہ اس کو استصحاب پر کوئی دلیل قائم نہ ہو۔ استصحاب کے بارہ میں اختلاف یہ یعنی جو حکم کہ ایک وقت میں ہو۔ آیا وہی حکم بدستور دوسرے وقت میں باقی رہے گا۔ یا دوسرے وقت میں وہ دلیل کا محتاج ہوگا۔

سید مرتضیٰ ۷۔ اور ایک جماعت اہلسنت دوسرے قول کی قائل ہے شیخ مفید رحمہ اور ایک گروہ علماء قول اول کے قائل ہیں مثال اس کی شخص یتیم ہے یعنی ایک شخص یتیم کر کے نماز شروع کر دے۔ بعد پانی دستیاب ہو جائے۔ اب یہاں یہ بحث ہے۔ کہ آیا وہ شخص پہلے حال پر بنا کر کے بدستور نماز پڑھتا رہے یا وضو کر کے پھر از سر نو نماز پڑھے۔ جناب شیخ رحمہ کے نزدیک تو یہ حکم ہے کہ بدستور نماز پڑھتا رہے۔ اور شیعہ ۸ کے نزدیک یہ ہے کہ پھر از سر نو وضو کر کے نماز ادا کرے اس لئے کہ پہلا حال جب میں اس کے پاس پانی نہ تھا اور دوسرا حال جب میں پانی اس کو میسر کیا۔ یہ دو نو وقت بلا کسی دلیل کے کیوں کر برابر ہو سکتے ہیں۔ اور جب ہم نے پہلے وقت میں دلیل سے حکم کیا تو واجب ہے کہ دوسرے وقت میں بھی دلیل پر نظر کریں۔ اگر وہی دلیل آوے ہے تو دو نو حال برابر ہیں پھر استصحاب ایسا۔ اور اگر صرف حال

اُدے کے لئے تو دلیل ہو اور دوسرے حال (وقت) کے لئے دلیل نہ ہو تو اثبات
حکم جائز نہیں جیسا کہ اگر پہلے وقت کے لئے دلیل نہوتی تو اثبات حکم جائز نہوتا
اس پر جناب شیخ نے فرمایا ہے کہ حال اُدے کے حکم کا ثابت ہونا اس
امر کو چاہتا ہے کہ وہ حکم بدستور باقی رہے جب تک کہ اُس کا کوئی مانع پیش نہ
آئے۔ اور اُس حکم سابق کا باقی سمجھنا واجب ہے اس لئے کہ اگر اس کا قائم و دائم
ہونا واجب نہ ہو گا۔ تو پھر کوئی حکم بھی دوسرے وقت میں قائم نہیں رہ سکتا۔ یہاں
تک کہ مکہ مدینہ وغیرہ شہر و نئی خبریں بلکہ حرکت فلک وغیرہ کوئی چیز بھی دوسرے
وقت میں قائم نہیں رہ سکتی اور یہ ناممکن ہے۔

لہذا۔ پہلے حال کا قائم رہنا واجب ہے جب تک اس کے استقامت پر کوئی
دلیل قائم نہ ہو اسوجہ سے اکثر فقہار نے بہت سے مسائل میں استصحاب
پر عمل کیا ہے۔ مثلاً اگر کسی کو وضو کا یقین ہو اور حدث میں شک ہو تو وہ
اپنے یقین اُدے پر عمل کر کے وضو پر قائم رہے گا یا اُس کو حدث کا یقین
اور وضو میں شک نہ ہو تو یقین اُدے پر بنا کر کے وضو بجالائے گا یا
ایک وقت میں لباس کے پاک ہونے کا یقین ہو تو دوسرے وقت میں
بھی اُس کو پاک سمجھے گا جب تک کہ اُس لباس کے نجس ہونے کا یقین
حاصل نہ ہو۔ یا ایک وقت میں کسی امر پر شہاد اور گواہ ہو تو دوسرے وقت
میں بھی اُسی شہادت پر قائم رہے گا جب تک کہ اُس کا خلاف ظہور میں نہ
آئے۔ یا کوئی ایک مدت دراز تک غائب ہو جائے تو حال اُدے کے بقا کی
بنیاد پر اس کی نکوحہ اس کے نکاح سے خارج نہوگی اور نہ اس کا مال
ورثہ تقسیم کریں گے۔ بلکہ اگر کوئی شخص اُس کا قریبی رشتہ دار جائے اور اُس
مستوفی کا ترکہ شخص غائب کو بھی پہنچتا ہو۔ تو اس کا حصہ ترکہ سے نکال کر

رکھا جائے گا۔ یہ سب اسی بنا پر ہوگا۔ کہ استصحاب حال آؤگی اس کے
 زندہ رہنے کا باقی سمجھا جاتا ہے۔ غرض کہ یہی علت استصحاب کی حلقہ مقامات
 میں موجود سمجھی جاتی ہے۔ اسی بنا پر استصحاب پر عمل کرنا واجب ہے۔ علاوہ
 انہیں جمیع علماء حکم آؤگی کے بقا کے وجوب پر متفق ہیں۔ جب کہ کوئی دلیل شرعی
 اس کے خلاف نہ ہو۔ یہی مطلب پر امرۃ اہلیہ کا ہے۔ اور یہی معنی استصحاب
 کے ہیں اس تقریر کا جواب۔ سید صاحب کی طرف سے یہ ہوا کہ ہر موقع
 پر دوسرے وقت کے لئے ایک نہ ایک دلیل ضرور ہے۔ چنانچہ حرکت فلک
 کی بقا پرادلہ موجود ہیں۔ علی ہذا اخبار بلدان وغیرہ کے بقا پر عادت آؤگی
 حال وغیرہ ادلہ موجود ہیں لیکن۔ اگر زید کو ہم گھر میں بیٹھا ہوا دیکھ کر کچھ عرصہ
 کے لئے اس سے جدا ہو جائیں تو دوسرے وقت میں ہم اس پہلے اعتقاد پر
 کیونکر بنا کر سکتے ہیں کہ زید بدستور گھر میں ہی موجود ہے۔ حالانکہ ہم نے گھر میں
 زید کو دیکھا نہیں بلکہ عمر کو اُمید پلایا ہے۔ رہا لاخر استاد شاگرد کی اس
 رد و قدح کا فیصلہ محقق علیہ الرحمہ نے یہ فرمایا ہے ہم اس دلیل میں جو حکم آؤگی
 کی مقتضی ہوئی ہے۔ غور کریں گے۔ اگر وہ مطلقاً تقضی حکم ہے تو استمرار اور بقا
 حکم آؤگی کا حکم کرنا واجب ہے۔ مثل عقد نکاح کے۔ اس لئے کہ نکاح مطلقاً
 حلت وطی کا موجب ہے۔ اور جب طلاق دہندہ اپنی زوجہ کے طلاق دینے
 میں ایسے الفاظ استعمال کرے کہ جن کے بارہ میں یہ اختلاف ہو کہ آیا ان
 الفاظ سے طلاق واقع ہوتی ہے یا نہ مثلاً طلاق دہندہ اپنی زوجہ سے کہے
 انت خلیۃ اہل بیت پس جس طرح سے کہ قبل ان الفاظ کے کہنے کے وطی
 حلال تھی۔ اُسی طرح بعد ان کے ادا کرنے کے بھی وطی حلال اور زوجہ
 بدستور زوجہ سمجھی جائے گی۔ اس لئے کہ ان الفاظ مذکورہ سے طلاق ہی واقع

نہیں ہوتی غرض استصحاب سے اگر یہ مطلب ہے تو اس طرح کی استدلال بہت صحیح اور درست ہے اور ہم اُس کو مانتے ہیں۔ اور اس قسم کے عمل کو عمل بغیر دلیل نہیں کہہ سکتے۔ اور اگر اس کے علاوہ استصحاب ہی کو ہی دوسرا مطلب ہے۔ تو ہم اُس کے ماننے کے لئے تیار نہیں ہیں بلکہ اُس کے مخالف ہیں ۱۱ انتھے کلام الشریف۔

محقق رہ کا یہ فیصلہ نہایت عمدہ اور اعلیٰ ہے۔ لیکن عند التحقق شخص قییم کی مثال اختیار کرنے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ شیخ رہ اپنے مختار سے عدول کر کے دوسرے قول کو اختیار کرنا چاہتے ہیں اور چنانچہ اپنی کتاب مبشریں سید مرتضیٰ کے ہی قول کو اختیار فرمایا ہے۔ وہاں لا قریب

تو اُن مطلب جہاد و تعلیم کے بیانیوں اور سمیت اصول ہیں

(۱) اصل

حقیقت اجتہاد اور عدم قبول تجزی

اجتہاد کے معنی تحت میں شققت شدید کا برواقت کرنا۔ اور اصطلاح میں شرعی حکم کے لئے ظن غالب حاصل کرنے میں کمال درجہ کی جدوجہد اور کوشش کرنا۔

پس، انسان اس راہ سے کہ اولہ اربعہ (قرآن و حدیث و اجماع و عقل) ہی بالفعل یا بالقوة احکام شرعی کا علم حاصل کرتا ہے۔ فقہ کہلاتا ہے۔ اور اس راہ سے کہ فرع کو اصل سے۔ اور حکم کو اولہ سے فعل یا قوۃ استنباط کرتا ہے مجتہد کہلاتا ہے،

مسئلہ

آیا اجتہاد تجزیہ کو قبول کرنا ہے یا نہ (یعنی) ایک شخص اگر اولہ سے چند مسئلہ استنباط کر لے آیا انہیں اجتہاد کر سکتا ہے یا نہ علامہؒ و شہیدؒ وغیرہ حضرات قائل ہیں کہ کر سکتا ہے۔ اور کچھ لوگ اس کے منکر ہیں،

قائلین کی دلیل یہ ہے کہ جب ایک شخص نے جدوجہد کر کے بذریعہ اولہ مسئلہ استنباط کیا۔ جس طرح کہ مجتہد مطلق (کامل و اعلم نے) استنباط کیا۔ تو یہ مجتہد متجہری۔ ناقص و غیر اعلم، اس کے مساوی ہو گیا۔ پس جس طرح کہ مجتہد مطلق کا اجتہاد جائز ہے۔ اسی طرح اس مجتہد متجہری کا بھی اجتہاد جائز ہے منکرین کا جواب ہے کہ ایک شخص کا کسی امر میں جہل تجویز کیا جائے تو ہو سکتا ہے کہ اس کو خلاف کا علم نہ ہو پس اس کا حکم قطعی اور یقینی نہ ہوگا بلکہ علی الفرض ہوگا۔ پس وہ مجتہد مطلق کے کیوں کر مساوی ہو سکتا ہے قائلین نے اس کی رد اس طرح کی کہ جب یہ تجویز کر لیا گیا کہ اس مسئلہ خاص میں کسی نے جمع اولہ سے قبل مطلق کے علم حاصل کر لیا تو پھر اس کا حکم یقینی ہوگا فرضی ہوگا۔

تحقق صاحب معالم مجتہد متجہری کا کسی مسئلہ خاص میں مجتہد مطلق کے مساوی فرض کرنا تو متعین نہیں۔ لیکن قوت استنباطی کی راہ سے ناقص کو کامل کے مساوی قرار دینا قیاس و جدووں نفس کے جائز نہیں ہو سکتا اور اس بارہ میں نص ہے نہیں۔ پس کیونکر مساوی قرار دیا جاسکتا ہے۔ نیز اس میں شک نہیں کہ قوۃ کاملہ اور ملکہ راسخہ بہ نسبت قوۃ ناقصہ کے احتمال خطا و صورت ہذا میں ابعید ہے۔ پس مجتہد متجہری مجتہد مطلق کے کیوں کر برابر ہو سکتا ہے۔ علاوہ ازیں متجہری کا اجتہاد عقیدہ سے مرکب نہیں رہتا ہے۔

یا اجتہاد تجزیہ سے مخلوط ہوتا ہے جو کسی طرح مجہد مطلق (کامل) کے کاہم پہلو
نہیں ہو سکتا

اصل (۲)

شرائط اجتہاد مطلق (اعلم) ^{بیہود}
اجمالاً تو یہ ہیں کہ جن آدہ پر مسائل شرعیہ فرعیہ موقوف ہیں انکو مجہد مطلق چاہیے
تفصیلاً۔ نعت اور معانی الفاظ عربیہ سے (کہ جن پر قرآن اور حدیث کے
احکام کا استنباط کرنا موقوف ہے) واقف ہو اگرچہ مطالعہ کتب سے ہی یہ بات
حاصل ہو۔ نحو و صرف کا علم ہمیں داخل ہے قرآن کا اس قدر عالم ہو کہ
بوقت ضرورت احکام کو ان کے مقامات سے استنباط کر سکے۔ علی ہذا جن
احادیث سے احکام کا تعلق ہے ان کو ہر موقعہ کے لحاظ سے بذریعہ اصول
صحیحہ کے بخوبی واقف ہو۔ علم رجال اور احوال روایہ سے جرح اور تعدیل
کے ساتھ واقف ہو۔ اجماع کے مقامات سے مطلع ہو مطالب اصولیہ سے آراستہ
آواہر و لواہی و عموم و خصوص وغیرہ کہ جن پر استنباط موقوف ہے بطریق
استدلال کو شش بلغہ و تمامہ کی ساتھ آگاہ ہو۔ شرائط بہان سے کما حقہ
خبردار ہو۔ کیونکہ بدوں اس کے استدلال ناممکن ہے ایسا بلکہ مستقیمہ
اور قوت ادراک رکھتا ہو کہ جس کے ذریعہ سے فروع کو اصول سے استخراج
کر سکے اور جزئیات کو کلیات کی طرف رد کر سکے اور تعارض کے موقع میں
ترجیح دے سکے اور موافق اور عادل ہو۔ ان شرائط کے علاوہ بعض
نے علم کلام کو بھی شرائط اجتہاد سے شمار کیا ہے۔ مگر حق یہ ہے
کہ معارف حقہ اور عقائد صادقہ یعنی اصول دین کو بہ دلیل اجمالی ہی

جانتا ہر شخص کا فرض ہے۔ اسمیں کوئی خصوصیت مجتہد کی نہیں ہے بلکہ یہ شرائط ایمان میں سے ہے۔ مگر ہاں لوازم اجتہاد و توالج اجتہاد سے ضرور ملے گا۔

اصل (۳)

مسئلہ تصویب و مجتہد مصیب

جہور مسلمین کا اتفاق ہے کہ جن عقلیات کی شرعاً تکلیف دی گئی ہے ان میں جب دو مجتہد اختلاف کریں تو ان میں ایک مصیب ہوگا اور دوسرا مخفی (گنہگار) رہے۔

اس لئے کہ خداوند عالم نے ان میں بھی یہ قدر ضرورت حاصل کرنے کی تکلیف دی ہے۔ پس مخفی مقصودہ وار ہے۔ اگرچہ اہل خلاف نے اس بارہ میں اختلاف کیا ہے جو ضعیف ہے۔

اب رہے احکام شرعیہ۔ پس اگر انہیں دلیل قاطعہ ہے تو انہیں بھی مصیب ایک ہی ہوگا۔ دوسرا مخفی غیر معذور۔ اور اگر انہیں استدلال و اجتہاد کی ضرورت ہے تو مجتہد کو حتی الامکان کوشش تمامہ کرنی ہوگی اور پھر گنہگار بھی ہوگا۔

آبارہ میں سب کا اتفاق ہے۔ البتہ تصویب میں اختلاف ہو۔ بعض تو کہتے ہیں کہ ہر مجتہد مصیب ہے اور حکم خدا مجتہد کے ظن کے تابع ہے۔ پس جو ظن مجتہد ہے وہی حکم خدا ہے اس کے لئے اور اس کے مقلدین کے لئے اور بعض کہتے ہیں کہ مصیب ایک ہی ہے کیونکہ حکم خدا بھی ایک ہی ہے۔ پس جو اس پر ٹھیک پہنچا وہ مصیب ہے اور دوسرا مخفی معذور ہے۔ وہو الاثر الی الصواب۔

(۴) اصل

(مسئلہ تقلید) دو شرع کے قول پر بلا حجت اور دلیل کے عمل کرنا تقلید کہلاتی ہے۔ جیسا کہ جاہل کسی مجتہد سے مسئلہ حاصل کرے یا ایک مجتہد شیخ کی مجتہد اعلم سے کوئی مسئلہ دریافت کرے۔ اس تعریف کی بنا پر رسول و رجوع کرنا تقلید نہ ہوگا۔ اس لئے کہ معجزہ اُن کے پاس ہے جس میں حجت و دلیل کو دخل نہیں۔ اب رہا یہ امر کہ عامی کا مفتی کی طرف رجوع کرنا بھی تقلید ہے یا نہ۔ بعض کا خیال ہے کہ یہ بھی تقلید نہیں۔ اس لئے کہ مفتی قول خدا و رسول بیان کرتا ہے۔ جس میں چون و چرا کو دخل نہیں۔

جیسا کہ یہ مسلک اختیار نہیں ہے اور حق یہ ہے کہ مقلد عامی کا قول مفتی پر عمل کرنا عرفاً تقلید کہلاتا ہے۔

اگرچہ بعض قدما و حلق نے مقلد کے لئے حجت اور دلیل کو استثنائے میں واجب کیا ہے۔ لیکن حق یہی ہے کہ استثنائے بلا حجت و دلیل کے ماننا جائز نہیں ہے کہ اگر عامی پر مسائل فقہیہ کو بہ دلائل جاننا واجب ہو تو اس میں بڑی قباحت اور عسر و حرج لازم آتا ہے۔ اور کم انکم مرعای کو متصف یہ اجتہاد ہونا لازم آتا ہے۔ جو قطعاً مستند رہے۔

اصل (۵)

ایک ضروری مسئلہ آیا اصول دین میں تقلید جائز ہے یا نہ جہور علماء اسلام کا اتفاق ہے کہ اصول دین میں تقلید جائز نہیں اور یہی حق ہے اور جو تقلید بابائی پر قائم رہنا جائز جانتے ہیں ان کے نزدیک اصول دین

میں بھی تقلید جائز ہے۔ حالانکہ برہان واضح اس خیال کی رو کرتی ہے۔ چنانچہ خداوند عالم اپنے رسول سے خطاب فرماتا ہے فاعلموا ان لا اله الا الله اور یہاں امر و وجوب کے لئے ہے۔ محقق نے اپنی کتاب معارج میں اس پر بحث کر کے فرمایا ہے کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ تقلید اصول عقائد میں جائز نہیں۔ پس۔ اگر کوئی شخص عامی تقلید اختیار کرے۔ آیا یہ خطا قابل معافی ہو؟ جناب شیخ ابو جعفر فرماتے ہیں کہ ہاں قابل معافی ہے۔ اس لئے کہ تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔ کہ شہادت و حدائیت عامی کی صحیح ہے۔ حالانکہ وہ عقائد کو اولہ قاطعہ سے نہیں جانتا۔ اور نہ اولہ قاطعہ اور براہین ساطعہ سے جانتا لازم ہے۔ بلکہ دلیل اجمالی جس سے اطمینان قلب حاصل ہو کافی ہے جیسا کہ نبیؐ نے اعرابی کے اسلام کو صحیح مانا۔ جب کہ اُس نے البعقہ نذال علیہم سے شہادت دی اور فوراً اُس کو نماز سکھانے کا حکم فرمایا۔ اور اسپر یہ لازم نہیں کیا کہ اصول دین کو بدلائل حاصل کرے۔

اصل (۴)

مسئلہ مقلد جس مجتہد کی تقلید کرے۔ آیا اسپر لازم ہے کہ اس امر کا علم حاصل کرے کہ اُس کا مجتہد شرائط اجتہاد سے متصف ہے یا نہ؟ اس بارہ میں اختلاف ہے۔ علامہ کا قول تہذیب میں یہ ہے کہ مقلد کو مقتدی کے صحت اجتہاد کا علم حاصل کرنا شرط نہیں۔ بلکہ جب ظن غالب ہو کہ یہ مجتہد اہل اجتہاد و ورع سے ہے۔ اور لوگ اُس سے مسائل اور فتاویٰ دریافت کرتے ہیں۔ اور ایک جماعت مسلمین اُس کے فتاویٰ پر عمل کرتی ہے۔ اور اُس کی تعظیم و توقیر کرتی ہے۔ تو مقلد اُس کی تقلید کر سکتا ہے۔

اور محقق فرماتے ہیں کہ شہادت علماء اور ممارست علماء سے یہ علم حاصل کرنا ضروری ہے۔ کہ یہ مجتہد منصب فتویٰ کا مستحق ہے۔ اور لوگوں کا متوجہ ہونا یا اس سے فتاوے دریافت کرنا۔ یا زبرد ووسع سے مقصف ہونا۔ کبھی وجہ اور فریب سے بھی ہو جاتا ہے۔ جو کسی طرح کافی نہیں ہو سکتا۔ وھوالا حقہ اور کم سے کم شہادت عدلین ضرور حاصل کرے۔ اور رعایت الاعلہ فالاعلم کی ضرور رکھے۔ جب کہ چند مجتہد ہوں۔ اور نئی الامکان اعلم کی تقلید کرے،

اصل (۷)

مسئلہ آیا مجتہد کو اپنے فتوے سابق اور حکم سابق پر پیار کرنا جائز ہے یا نہ

جناب علامہ تہذیب میں جواز کے قائل ہوئے ہیں۔ اور جناب محقق فرماتے ہیں کہ جب مجتہد دلیل کے ساتھ کسی واقعہ میں فتوے دے۔ اور پھر دوسرے وقت اسی واقعہ کے مثل فتویٰ طلب کیا جائے۔ پس اگر وہی دلیل بعینہ اس کو یاد ہو تو اس کو فتوے دنیا جائز ہے اور اگر بھول گیا ہو۔ تو پھر از سر نو اجتہاد کرے اور دلیل پیدا کرے۔ اگر یہ دلیل پہلی دلیل سے ملتی ہو تو کچھ بحث نہیں فتوے دیدے۔ اور اگر پہلی دلیل کے مخالف ہو تو اول پر نبا جائز نہیں ہے۔ بلکہ اخیر کے مطابق فتوے دنیا واجب ہے۔ اور کوئی شک نہیں کہ جو محقق علیہ الرحمہ نے فرمایا یہی اول ہے۔ مگر جو علامہ کا خیال ہے وہ ایک حد تک درست ہے۔ اس لئے کہ مجتہد پر اجتہاد سے حکم حاصل کرنا واجب تھا۔ اور وہ پہلے ہی حاصل کر کے فتویٰ دے چکا۔ پھر وجوب استیان دلیل کا محتاج

مسئلہ مفتی سے بالمشافہ فتویٰ لینا شرط نہیں بلکہ جب تک وہ
 زندہ ہے فتویٰ بالروایت بھی جائز ہے۔ اور دلیل جواز اول یہ
 ہے کہ حائضہ اپنے شوہر عامی کے بتائے ہوئے مسئلہ پر عمل کر سکتی ہے جب کہ
 شوہر مفتی کی طرف سے فتویٰ نقل کرے۔ دوسرے اگر مفتی سے بھی فتوے لینا
 لازم ہو تو عسر و حرج لازم آئے گا۔ لیکن علماء کا اتفاق ہے کہ تقلید مسند
 کی طرح جائز نہیں اور نہ مسند کا فتویٰ نقل کرنا بغرض عمل درست
 ہے۔ اور تقلید کا اجماعی ہونا اور عسر و حرج کا عذر کرنا اسکا اختصا
 تقلید اجماعی سے ہے۔ نہ اموات سے وھو الحق۔

حائضہ (لقاعدہ) تریح کا بیان

لقاعدہ سے مراد یہ ہے کہ دو دلیلیں اپنے مدلول میں مساوی ہوں
 مثل اس کے کہ دو شخص جو عدل و صدق میں مساوی ہیں وہ دو مقاماتی
 حکموں کی خبر دیں کہ ایک ان میں سے وجوب شے پر دلالت کرے اور
 دوسرے اس کی حرمت پر تو انہیں مجتہد کو اختیار ہے۔ جس پر چاہے عمل
 کرے۔ اور اس میں بجز اہل خلاف کے کسی کو اختلاف نہیں۔ اور بعض
 علماء نے حکم کیا ہے کہ ان دونوں کو ترک کر دے۔ اور برائت اصلہ کی
 طرف رجوع کرے۔ (جیسا کہ مثلاً نماز جمعہ و ظہر کا حکم ہے)۔

تعارض۔ اس کے خلاف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ دو دلیلیں باہم آپس
 میں مخالف ہوں۔ باعتبار اشخاص اور اوقات کے مثل اسکے کہ ایک شخص
 کو ایک اجماعی دلیل بہ مقتضایہ تفسیر کی پہنچے دوسرے کو دوسری دلیل
 باعتبار حقیقت و واقعیت کے پہنچے اور ایک ان دونوں میں سے ایک

اجماع پر اور دوسرا دوسرے اجماع پر مطلع ہونا العمل علی احادیثہما والآخر ترجیح بلا مرجح فینبغی طلب التزجیم من جودہ اور وجوہ ترجیح چند ہیں اول ترجیح باعتبار سند اور یہ چند طرح پر ہے۔

(۱) کثرت رواۃ یعنی ایک دلیل کے راوی زیادہ ہوں اور دوسری کے کم پس جس کے راوی زیادہ ہونگے اُسی کو ترجیح دی جاوے گی۔

(۲) ایک راوی دوسرے راوی سے اُس صفت میں بڑھا ہوا ہو۔ جس میں ظن غالب صدق کا حاصل ہو مثلاً صفت ثقتہ اور فطنتہ اور ورع اور علم و ضبط میں ایک راوی دوسرے سے بڑھا ہوا ہو۔ پس جو ان صفات میں بڑھا ہوا ہوگا اُسی کو ترجیح دیجائے گی۔

(۳) دسائے کم ہوں اور اسناد عالی ہو تو عالی کو ترجیح دیجائے گی اس لئے کہ غلطی وغیرہ وجوہ ضل کا اسمیں احتمال کم ہوتا ہے دوسرے ترجیح باعتبار روایت یعنی ایک الفاظ معصوم سے روایت کرے اور دوسرا معنی سے روایت کرے۔ تو جو الفاظ سے روایت کرے اُس کو ترجیح دیجائے گی معنی سے روایت کرنے والے پر

تیسرے۔ ترجیح باعتبار متن اور یہ کئی طرح پر ہے۔ (۱) یہ کہ ایک خبر کے الفاظ فیض ہوں اور دوسری کے رکب ہیں فیض کو ترجیح دیجائے گی۔

(۲) ایک کی دلالت میں زیادہ تاکد ہو دوسری میں ویسا تاکد نہ ہو۔ پس تاکد دلالت کو ترجیح دیجائے گی۔ چنانچہ مسافر کے لئے ارشاد

فرماتے ہیں ۴۰۔ قس وان لم یفعل فقد والله خالف رسول الله (ص) (۳) مدلول لفظ ایک روایت میں حقیقی ہو اور دوسری میں مجازی ہو

ہو غیر مجزئہ الحقیقۃ یا دو قولوں میں مدلول لفظ مجازی ہو لیکن علاقہ مجاز ایک میں اتو سے واشہر و اظہر ہو۔ پس اُسی کو ہی ترجیح دی جائیگی (۴) ایک میں مقصود پر دلالت بلا واسطہ ہو اور دوسری میں واسطہ کی احتیاج ہو۔ آن کے علاوہ اور بھی صورتیں ہیں جن کے بیان میں طوالت ہے۔

چوتھے ترجیح باعتبار امور خارجیہ کے ہو اور یہ چار طرح سے ہے۔
 (۱) ایک کی تقویت دوسری دلیل سے ہوتی ہو۔ تو اُسی کو ہی ترجیح ہوگی دوسری پر جسکی تقویت دوسری دلیل سے ہوتی ہو۔
 (۲) ایک پر اکثر طائفہ کا عمل ہو پس اُسی کو ہی دوسری پر ترجیح ہوگی (۳) ایک اصل کے مخالف ہو۔ اور دوسری موافق ہو۔ علامہ ردہ وغیرہ مخالف کو جس کو یہ لفظ ناقلاً تعبیر کیا جاتا ہے (۱) ترجیح دیتے ہیں شیخ ردہ وغیرہ موافق کو جبکہ یہ لفظ مقرر موصوم کیا جاتا ہے (۲) ترجیح دیتے ہیں اور ہر ایک نے اپنے اپنے دعوے پر دلیل بیان کی ہے جو مفید مدعا نہیں ہے البتہ محقق علیہ الرحمہ نے جو اس مقام پر فرمایا ہے۔ وہ نہایت ہی عمدہ تقریر ہے۔ دیکھو حصہ ۱۔ دو نو خبریں آیا رسول سے منقول ہوئی ہیں یا ائمہ معصومین سے اگر رسول سے منقول ہوئی ہیں اور تاریخ منقول بھی معلوم ہے تو مؤخر کو ترجیح دینا اولے ہے۔

۱۱۔ ناقلاً وہ ہے جس کا تعلق شرع سے ہو اور مؤکد ہو۔ اور مقبرہ ردہ ہے جس کا تعلق عقل سے ہو اور موسس ہو۔ علامہ بہ لحاظ شرع ناقلاً کو ترجیح دیتے ہیں اس لئے کہ اس کا تعلق شرع سے ہے۔ اور شیخ مقرر کو ترجیح دیتے ہیں اس لئے کہ وہ موسس ہے اور تاسیس تائید سے اولے ہوتی ہے۔ ۱۲۔ منبرم

خواہ وہ مطابق اصل ہو یا نہ ہو۔ اور اگر تاریخ دونوں کی مجہول ہو تو توقف واجب ہو۔ اسلئے کہ جس طرح ایک کے نسخہ ہونے کا احتمال ہو سکتا ہے اسی طرح اُس کے منسوخ ہونے کا بھی احتمال ہو سکتا ہے۔

اور اگر ائمہ معصومین سے منقول ہیں تو تجریر کا قول واجب الیٰ و خواہ تاریخ معلوم ہو یا مجہول۔ اس لئے کہ فائدہ ترجیح کا یہاں مفقود ہے۔ اور رسولؐ کے بعد نسخہ غیر موجود ہے۔ (۴) ایک اہل خلاف کے مخالف ہو۔ اور دوسری موافق ہو۔ تو مخالف کو ترجیح دیجائے گی اس لئے کہ موافق میں احتمال نقیۃ کا ہے۔ اور محقق رح شیخ رح سے حکایت کرتے ہیں کہ جب دورو آئیں عدلت اور عدد میں مساوی ہوں تو دونوں میں جو قول عامہ سے بعید تر ہو اس پر عمل کیا جائے۔ وهذا احزما اردنا من الترجمة ومن شاء فليرجع الى اهل الكتاب والله اعلم بالصواب

بالحجر

تقریظ



جانب بدۃ الفضل والعظام وعمدة الکلام الکرام غرة ناصية شریف المظهر
وقرة باضرة ملت المقدسة رفیع المکان عظیم الاثمن وحید الدور ان خباب
مولانا الحکیم سید عمر الزماں صاحب طبیب قاضی فقیہہ فصل عبد الاقل نام محمد علی
باسمہ سبحانہ

للہ الحمد ہر آن چیز کہ خاطر میں آست۔ آخر آمد ز پس پرودہ تقدیر بدید
اس پر آشوب مانہ میں جب کہ مغربی علوم کی سہمی ہوا اول ذی عوام نامی ممالک اور خصوصاً
ہندوستان کی مذہبی وسیع فضا کو کندہ بنادیا۔ عامہ ناس کی توجہات اور ان کی پر اشرف

خیالات معاشرت جدید کے طرز تمدن پر قربان ہونے لگے اسلام اور اس کو مقدس امن
 کو پس انداز کیا حالانکہ قدرتی مذہب کے محترم آئین حکومت اس قابل تھے کہ مسلمانوں
 کے محفوظ پردوں میں جگہ دیتے میرے خیال میں اسلام کے فرسودہ نقوش کا ابھار
 اور عالمگیر مدنی کا مقابلہ کرتے ہوئے اسکی اعانت میں قلم اٹھانا احسان عظیم
 للہ المحمد ہر اس چیز کے خاطر بخیر است + آخر آمدن میں پردہ تقدیر بدید
 خدا کا ہزار ہزار شکر ہے جس چیز کا محترم خاکہ دل مدلوں کو کھینچتا تھا قدرت نے
 جناب حافظ الملت مدظلہ کے مقدس ہاتھوں اس کی تصویر کشی کی یعنی جناب
 حافظ الملت والدین والقرآن۔ والشرع المیتین حاجی حرمین شریفین مدظلہ العالی
 عمدۃ الفضل جناب حافظ قاری ہووی قیام حسین صاحب قبلہ مدرس اعلیٰ مدرسہ
 منصبیہ نے اصول فقہ میں ایک مختصر کتاب حوالہ قلم فرمائی غالباً علم اصول کی
 یہ سب سے پہلی کتاب ہے جس نے اردو کا بہترین لباس پہنکر اہل زبان کو
 سامنے سرزمین ہند پر قدم رکھا جس کی شدید ضرورت کا احساس صرف وہ
 شخص کر سکتا ہے جس کا قلب و دماغ مذہبی جذبات کو لبریز ہو میں نے
 بھی اس کو بعض مقامات سو دیکھا۔ گو مشاغل علمی و طبی میری قسمت کے سنگ
 راہ بن گئے۔ اس لئے مسلسل ابتدائی اور انتہائی منزلوں کو طے نہ کر سکا تاہم میرے
 نہ ہونے والے شوق مطالعہ اور بڑھتے ہوئے جذبہ اشتیاق نے مولف مدظلہ العالی
 کی خلوصیت اور مبارک محنت کی نامتناہی دادی اس میں شک نہیں کہ یہ کتاب
 متعلمین کے لئے معالم الاصول کا خلاصہ اور معلمین و دیگر ہمدردان ملت کے لئے مختصر
 مسئلہ وینیچل کرنے کی ذمہ داری ہمیں، مولف مدظلہ العالی نے عبارت کی سادگی
 قلم کی روانگی مسائل مشککہ کی تسہیل حصہ وصیت ہے مد نظر رکھی ہو تاکہ ہر طبقہ آسانی
 سمجھ لے طلبہ کے لئے اس کو زیادہ اور کیا خوش قسمتی کا موقع ہو سکتا ہے کہ ایک

شکل بنائے ان کے لئے آسان رسالہ کی صورت اختیار کر لی۔
 خاکسار قمرالوہاں سبزواری تعلیم پر و فیہ حصہ کالج میرٹھ۔ ۱۳ فروری ۱۳۳۱ء

تقریظ

حاوی فروع و اصول جامع معقول و مقبول سوۃ البلغاء الکرام مذہبہ اللہ
 العظام جناب مولوی السید بدرالاسلام صاحب فقہیہ فصل نشی خان مجاہد
 (بسمہ سبحانہ) مداد العلماء افضل من دم الشهداء

مذہبی تحریروں کی روشنائی شہید و کون کی زیادہ قیمتی ہے

مذکورہ بالا طغرائے امتیاز کو حاصل کر کے جناب مولوی المعظم و المکرم الحاج الحافظ
 مولوی فیاض حسین صاحب قبلہ مظلہ کی تحریری تکمیل یعنی وقوعہ گیری ہی پاک و
 دنیاوی علوم و اصول میں جو مرتبہ رکھتی ہے وہ کسی تعارف کی محتاج نہیں یہ کتاب معالم
 کا خلاصہ ہے۔ لیکن سلاست بیان و حسن تالیف کو اعتبار سے اردو زبان میں اپنی وضع کی
 پہلی کتاب معلوم ہوتی ہے جس میں عرف عالمی قدرے اصول فقہ کو دشوار و دقیق مسئلوں
 کو استدلال اور اختلاف آراء وغیرہ کو واضح کرکے طلبہ عربیہ کیلئے پوری بہتیں ہم پہنچائیں
 مقدمہ میں وہ تمام امور جو متعلمین کیلئے کار آمد و ضروری تھیں اپنی حد تک طبع و موقع
 شناسی سے درج کر کے آغاز کتاب کو انمول موتیل ہی بھر دیا ہے۔ اسلامی علوم و فنون
 کی ایسی کسادبازاری کے وقت اس نایاب مجموعہ کا بازار اشاعت میں آجنا قوم کے لئے
 باعث اطمینان ہے۔ پبلک اس زیریں موقع سے فائدہ اٹھائے اور ایسی تالیف کی قدر
 فقط۔ والسلام علی من اتبع الهدی

بدرالاسلام تعلیم پر و فیہ حصہ کالج ۱۳ مارچ ۱۹۳۱ء

نجمۃ الاحکام المعروف تحفۃ العوام

مؤلفہ عالیجناب علی الاقاب شمس الواعظین علامہ قاری، حافظ حاجی خواجہ قیاض حسین صاحب قبلہ کر بلائی، الکرلوی امام الجماعت صدر مدرس مدرسہ منہجیہ کالج شہر میرٹھ مدظلہ العالی نے فتاویٰ اعلیٰ علیہ سرکار شریعت دار حجۃ الاسلام جناب آقای سید ابوالحسن صاحب اصفہانی نجفی کے اس کتاب میں درج فرمائے ہیں تاکہ عام مومنین و مومنات کو تقلید میں بھی آسانی ہو! احکام مذہب شیعہ آپس میں درج ہیں معتبر دعائیں و احکام و وقوف و عمل و عیم و فضائل زیارات ائمہ معصومین و دیگر مسائل دین و غیرہ کا بیان ہوا اور ہر ماہ کے اعمال معہ ادعیہ اور ایک باب بالخصوص ادعیہ نقوش و تعویذات و عملیات و خواص اسماء جنسی طلب روزی و حاجات و امراض دفع بلیات و بیماری و کلاخ و شتہ و طلاق غرض تمام ضروریات دین و دوزخ کے الفاظ میں لکھے گئے ہیں اور بہت سی ضروری چیزیں بھی مومنین کو ہر وقت ضرورت ہوتی ہوں اور ضروری اعمال اضافہ کر دیئے ہیں غرض ہر ضرورت کے سائل کے لئے یہ کتاب جامع ہے اور پڑھی پڑی کتابوں مثلاً صحیفہ کاظم، زاد المعاد، سفینۃ النجات جامع عباسی سے اعمال ضروری کا انتخاب کیا گیا ہے۔ یہ کتاب مصدقہ یعنی تصدیق شدہ ہوال تقلید کے لئے یہ کتاب ایک بہترین ذخیرہ اور نایاب چیز ہے باوجود ان تمام خوبیوں اور صفات کو اس کتاب کی کچھائی چھپائی اور کانڈ ولایتی پراسی وضع اور جلی کرائی گئی ہے کہ ہر کس و نا کس یعنی ایک طفل مکتب اور جوان و بوہما بخوبی مطالعہ کر سکتا ہے۔ ان تمام صفات کا لحاظ رکھتے ہوئے اس کی قیمت بہت کم رکھی گئی ہے یعنی صرف ایک روپیہ پانچ آنہ (دھڑ) علاوہ محصول ڈاک مغز شائقین جلد از جلد خرید فرمادیں ورنہ پھر دوسرے ایڈیشن کا انتظار کرنا پڑے گا۔

ملنے کا پتہ

مینجر کاظم بک و پو۔ راجستھانی

اطلاع عام

بجھڑا اللہ کتاب معالم الاصول کا ترجمہ نہایت سلیس اردو میں حجاب
قبلہ و کچھ زبدۃ الفضل و عمدۃ الکملاء الحافظ، القاری، المولوی،
خواجہ قیاض حسین صاحب۔ قبلہ صدر مدرس مدرسہ متنبیہ
کالج شہر میرٹھ نے بہت محنت و جانفشانی سے فرمایا ہے۔ تاکہ عام
طلاب اس سے مستفیض ہوں۔ اور باضابطہ اس کا حق طباعت
ہم کو مل گیا ہے۔ لہذا کوئی صاحب بلا اجازت ہماری چھاپنے
قصہ نہ فرمائیں۔ ورنہ مواخذہ ہو گا۔ جتنی جلدوں کی ضرورت ہو
مطب ذیل پتہ پر ہم سے طلب فرما سکتے ہیں۔

یکم جون ۱۹۳۱ء

داخلہ نمبر	۱۸۴۹ <
فن نمبر	الف < ۲
تتالیف نمبر	۸۸

بجھڑا کا لکچر